

سلامة موسى وأزمة الضمير العربي

غالي شكري

سلامة موسى وأزمة الضمير العربي

تأليف

غالي شكري



سلامة موسى وأزمة الضمير العربي

غالي شكري

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢١٢ ٦

صدر هذا الكتاب عام ١٩٦٢.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدمة الأعمال الكاملة للدكتور غالي شكري

بقلم الدكتور وائل غالي

ربما يقودنا إلى إعلان استيائنا من كتابة «المقدمات» بحثنا عن صلة نفرض بها أفكارنا على قارئ النقد. ليس لديَّ ما أقوله للقارئ إذا لم تتمكن تجربة غالي شكري النقدية والأدبية والثقافية والسياسية من القيام بهذه المهمة من تِلقاء نفسها. ولعل لغة الناقد القادرة على الإقناع هي مقالته النقدية لا ترجمته لمقاله. وأنا لا أحاول هنا أن أتدخل في العَلاقة بين القارئ وبين هذه المقالات والدراسات التي تُمثل حصيلة نصف قرن من بحث الراحل غالي شكري المتواصل عن منهج للبحث النقدي الجاد. ولكنني أطمح إلى أن يحقق القراء والنقاد رغبتي في اعتبار هذه المجلدات الطبعة الأولى الحقيقية من أعمال الناقد والمفكر المصري الراحل غالي شكري (١٩٣٥–١٩٩٨م).

كان من أهم هموم غالي شكري العثور على معايير يتفق عليها النقاد لإقرار نجاح العمل الأدبي والفني.

لم أُقدِم على قطع أي جزء من أجزاء جسده النقدي في هذه الطبعة الأولى من أعماله، لكن ما دام الناقد غائبًا فكان لا بد مِن أحد يُشرف على نتاجه. ليس صحيحًا أن كل ما يقوله الناقد وثيقة. كل ناقد يرتكب كثيرًا من التغْيِيرات، وربما لذلك حذف غالي شكري من جميع قوائم مؤلفاته التي تُذيل جميع مؤلفاته، على مدار نصف قرن من الكتابة، اثنين من كتبه المطبوعة؛ ألا وهُما كتاب «كلمات من الجزيرة المهجورة» (طبعة أولى، لبنان، ١٩٦٤م)، وكتاب «ثورة الفكر في أدبنا الحديث» (طبعة أولى، القاهرة، مكتبة الأنجلو، سبتمبر ١٩٦٥م).

لذا لن يجد القارئ في هذه الطبعة الإلكترونية هذين الكتابين. إذ أجرى الراحل في حياته تطورًا في فكره وأشرف بنفسه على ذلك التطور. لا تنطوي هذه الرغبة على التباهي بكل ما اختاره الناقد للبقاء، ولكنها تعبيرٌ عن الوفاء لِمَا وافق على تسجيل ما يَقبله أن يكون عُرضة للناس. والأعمال الكاملة لا تكون أعمالًا كاملة إلا حين تنتهي حياة الناقد، وقد رحل الناقد الكبير في منزله بالقاهرة في مايو من العام ١٩٩٨م، وقد حان الوقت تمامًا لنشر تلك الأعمال على النحو الكامل عبر مؤسسة هنداوي.

الدكتور غالي شكري، كاتبًا ومفكرًا وناقدًا كبيرًا، أسهم بمؤلفاته العديدة والمتنوعة في إثراء جوانب الحركة الثقافية المصرية والعربية، فهو لم يتخلَّف لحظة واحدة عن متابعة دوره الفاعل والمؤثر في صياغة مجتمع العلم والتقدم والاستنارة، وآثر على الدوام أن يكون في موقع القلب من الحياة الثقافية اليومية، عبر اقترابه الحميم ومواكبته لنبض الواقع المُتغيِّر، والالتحام بمشكلات الإنسان المصري وهمومه وقضاياه.

الإهداء

إلى زوجتي.

مقدمة الطبعة الثالثة

كأنه لم يمت منذ خمسة عشر عامًا، بل كأنه لا يزال شابًّا في العشرين، تخرق أفكاره طبلة الأذن، وتُحدث آراؤه ما يشبه الصدمة الكهربية، حتى إنهم يهاجمونه اليوم بالألفاظ نفسها والعبارات عينها التي هاجموه بها في الأمس البعيد. كل ما تغيَّر هو الوجوه والأشياء!

هل معنى ذلك أن المجتمع لم يتغير؟ لو كان الجواب بالإيجاب، لما كنا نستطيع القول بأن سلامة موسى انتصر! والحقيقة غير ذلك تمامًا، فقد انتصرت أفكار سلامة موسى ورؤاه التي عاش مناضلًا من أجلها أكثر من نصف قرن، انتصرت حتى أصبحت من البديهيات الفكرية والسياسية والاجتماعية في حياتنا، سواء اقتنع بها البعض أو لم يقتنع، سواء أخذت طريقها إلى التطبيق أو لم تأخذ. بل إن بعض أفكار سلامة موسى أصبحت مع الزمن أكثر شهرة منه، فقطاعات عريضة من الأجيال الجديدة لا تعرف أنه كان أحد الرجال الذين استُشهِدوا من أجل ما يتصورونه بديهيًّا في عصرهم.

وهكذا انتصر سلامة موسى في مختلف الانتفاضات الحضارية التي حققناها والتي لم نحققها، وإن كنا نعاني الأهوال من أجل تحقيقها. لم يعد العلم والتصنيع وحرية المرأة والاشتراكية والديمقراطية والأدب الملتزم بأهداف المجتمع من المحرمات الفكرية علينا. بل أصبح جزءٌ كبيرٌ منها واقعًا ماديًّا ملموسًا في متناول اليد. والجزء الآخر — خاصةً فيما يتعلق بالاشتراكية والديمقراطية — أصبح كفاحًا ثوريًّا يستقطب جماهيرنا وتنظيماتها الطليعية.

لماذا إذَن يبدو الأمر للوهلة الأولى وكأن المجتمع لم يتغير؟ لأن الرجعية التي كان يناضلها سلامة موسى طيلة السنوات الخمسين التي عاشها كاتبًا ومفكرًا، لم تمت بعد. وإنما هي قد غيَّرت شبابها وألوانها الاقتصادية والاجتماعية، ولكنها تجد في تراث أسلافها

من الرجعيات القديمة زادًا لا ينضب. وهي الآن أكثر ضراوة من أي وقتٍ مضى؛ لأنها تحيا بكل ذرات دمها مرحلة الغروب. إنها أكثر ضراوة لأن أفكارها تتناقض يوميًّا وفي كل لحظة تناقضًا حادًّا مع الواقع من حولها، مع العصر وتحدياته. إنها مهددة بالموت اختناقًا، بفاعلية التطور الاجتماعي الذي جرى، ولصعوبة العودة إلى الوراء، ولأن الفكر الجديد يطاردها في كل مكان.

من هنا كان عداؤها — لحد التحريم — لسلامة موسى وأفكاره. ومن هنا أيضًا كان الوجه الآخر للعملة، وهو أن كتابات سلامة موسى ومؤلفاته تلقى رواجًا بعد وفاته أكثر مما كانت عليه في حياته. إننا نعيش إحدى مراحل «الردة»، فالتاريخ لا يمضي بنا في خطٍّ مستقيم، ولكنها ردة مؤقتة لا تعني أبدًا احتمال العودة إلى الوراء، والرجعية نفسها تعرف هذا جيدًا، لهذا تبذل أقصى ما تستطيع لإيقاف عجلة التقدم، ولو لبضع ثوانٍ، حتى تسترد أنفاسها المقطوعة اللاهثة خلف السراب. وهي في محاولتها اليائسة هذه تستغل في حربها أبشع الأسلحة وأحقرها في وقتٍ واحدٍ؛ لأنها تدرك أنها في معركتها الأخيرة، وفي أسوأ لحظات الاحتضار.

ومن هنا لا يبقى سلامة موسى في ثقافتنا المعاصرة مجرد قيمة تاريخية رائدة، وإنما يبقى — بعد موته — أكثر حياةً من بعض الأحياء.

وربما كان سلامة موسى في حياته مفكرًا للمثقفين، رغم شعبية أسلوبه وشعبية أفكاره، والمثقفون اليوم يستطيعون الرجوع مباشرةً إلى مصادره الرئيسية دون الحاجة إلى وسيط، ولكن سلامة موسى لم يكن مجرد وسيط بين الأفكار الجديدة والواقع المتخلِّف. يبقى منه — الآن وغدًا وبعد غد — الرجل والمنهج. إن سيرة حياته وأسلوبه في التفكير، سيظلَّان أمدًا طويلًا منارة هادية لمثقفينا الذين ينشدون تغيير مجتمعهم.

وسلامة موسى — بعد موته — أصبح مفكرًا للشعب، لا للنخبة وحدها؛ لأن أسلوبه المذهل في التعبير عن أكثر الأفكار تعقيدًا، أسلوبه البسيط المشحون بالقدرة على الإيحاء والتغيير، أسلوبه السابق لعصره الذي كان غارقًا في الزخارف اللفظية والبهارج الشكلية، أسلوبه المكتشِف المنير النافذ إلى العقل والقلب. هذا الأسلوب يصل إلى أعرض قطاعات الجماهير القارئة، وهو السر الحقيقي الكامن في تعاظم عدد قرائه بعد وفاته. بهذا المعنى تصبح كتابات سلامة موسى من المؤلفات الكلاسيكية التي تظل الحاجة إليها قائمةً، حتى بعد تحقيق غالبية ما جاء فيها، لتربية الأجيال تلو الأجيال. إنه نموذج نادر في ثقافتنا للكاتب الذي لا يموت بموته، بل يزداد حياة.

وليس من الغريب أن يكون كتابي عنه، وهو أول مؤلفاتي، أكثر دراساتي رواجًا؛ ذلك أن الموقف من سلامة موسى — في التحليل والتقييم — هو موقف من حركة الثورة في التقدم والانتكاس على السواء. وما أكثر حاجتنا إلى فهم سلامة موسى، وإدراك رسالته الفكرية، والوعي بدوره في أوقات المحن والأزمات.

غالي شكري
بيروت، ٢٧ آب (أغسطس) ١٩٧٣م.

مدخل

١

منذ عشر سنواتٍ تمامًا[١] كانت تجربتي في التعبير تجتاز أول امتحان لها أمام القرَّاء حين جرؤت على إرسال إحدى مقالاتي إلى إحدى المَجلات الإقليمية. وعندما ظهر مقالي الأول منشورًا على الصفحات تحت عنوان «أين رجال الفكر؟» أحسست بضيقٍ شديدٍ؛ لأنني ظننت يومئذٍ أنني أصارح الناس، القرَّاء منهم على الأقل، بما ينبغي أن يظل بين الضلوع. فقد كنت غارقًا في تلك الفترة بين عديدٍ من الاهتمامات، منها ما يتصل بالعلم والأدب والثقافة مباشرة، ومنها ما اتصل بلقمة العيش وإن اصطنع بينه وبين المعرفة همزة وصل. وكنت بذلك أعيش في فوضى فكرية تغذوها ظروف جيلنا بكثيرٍ من الوقود، هذا الجيل الذي استنشق بخار الحرب الثانية قبل أن تَنشَب بخمس سنوات تقريبًا، فجاء نبتًا غريبًا لإرهاصات الحرب، بل وسنوات الحرب نفسها، بل أكثر من ذلك قد امتص وجدانه كل تعاسات ما بين الحربين.

وإذا كانت الأجيال الأوروبية التي وُلِدَت معنا واجهت مصيرها وقضايا وجودها في شجاعة وجرأة اتسمت بلون المأساة، فإنه كُتِبَ علينا، نحن أبناء الشرق العربي، أن نعيش مأساتنا في صمتٍ خلف جدران التخلف الحضاري المدمر والتقاليد غير الديمقراطية في أسلوب الحكم. ومن هنا اتسمت ثقافتنا قبل العشر السنوات الأخيرة بالتخبط والعشوائية.

ولست أذكر أية صدفة تلك التي رافقت عيني في مكتبة أحد الأصدقاء حين عثرت في زاوية من زواياها على كتاب «تربية سلامة موسى» بعد مضي ثلاثة أشهر على حركة

---

[١] أي منذ عام ١٩٥٢م.

٢٣ يوليو عام ١٩٥٢م، أي في نفس الوقت الذي فيه تساءلت صراحة: أين رجال الفكر؟ أحسسنا نحن أبناء هذا الجيل أن انفجارًا حقيقيًّا في مختلف أرجاء حياتنا قد حدث، ولكننا كنا نفتش عبثًا عن تفسيرٍ لما يحدث، فلا نجد حلًّا سوى الصمت أو الكلام القليل الذي يومئ بشيءٍ ويخفي أشياء، أو الكلام الكثير الذي لا يقول أي شيء.

وأنا لست ممن يميلون إلى القول بأن كتابًا ما يمكن أن يكون نقطة التحوُّل في تاريخ فردٍ من الأفراد … وإنما كان «تربية سلامة موسى» بمثابة الإجابة الشافية الأولى التي تلقيتها في بداية حياتي الفكرية؛ وأقول الشافية بمعنى أنها صادفت في نفسي قبولًا، لا أنها كانت مطَمْئِنة على نحوٍ من الأنحاء، فقد أحسست بالمؤلف يجمع مبعثرات ذهني ووجداني، ويصوغها في قوالب محددة، لست أشك الآن في قيمتها التاريخية، ولكنها كقضايا فكرية تمتلك نواصي قيم أخرى.

ومن أولى هذه القيم أن المأساة الاجتماعية للإنسان تختلف كثيرًا من أوروبا إلى أفريقيا، ولهذا تختلف نوعية الثورة في أي بلدٍ أوروبي عن مثيلتها في أي بلدٍ أفريقي، والاختلاف ينشأ عادةً في التفاصيل، بين القارة القاهرة والقارة المقهورة. على أن المأساة الاجتماعية ليست بالمأساة الوحيدة للبشر، وإنما هناك مأساة وجودهم نفسه. وإذا كانت المأساة الأولى تُحَل بالنضال الثوري، فإن المأساة الأخرى تُحَل بالتساؤل المستمر.

وكانت القيمة الكبرى لكتاب سلامة موسى في تكويني، من هذه النقطة: التساؤل المستمر. كانت هذه «الرؤية» أول ما رأيت من أدب سلامة موسى وفكره الذي أنقذني من وهاد الحيرة، ليقذف بي إلى حيرة أشد وأعنف، فلم تصبح العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية أمنيات خافقة بين الضلوع أقرب إلى هواجس الأحلام، وإنما أصبحت كفاحًا نعانيه، ونتجاوز به الحدود الضيقة المتوارثة. أصبح النضال الثوري في معناه الحقيقي الرحب قوة ضخمة هائلة لا تقتصر على العمل السياسي، بل تنتقل إلى مدرجات المعهد وأندية الرياضة وصفحات الأدب ومعامل العلم، بل إن ذلك كله ليس إلا محاولة من الإنسان، من خلال مصيره الجزئي الموقوت، لاكتشاف مجاهل مصيره الأبدي الأكبر، مصير وجوده في هذا الكون.

وهذه هي القيمة الحقيقية لحياة سلامة موسى وفكره في وجودنا، فقد كان المعلم الأول الذي أهدانا منهج الانطلاق اللانهائي، الذي علمنا أن «التقولب» يعني الموت، مهما كان القالب «علميًّا». بل إن العلم في مدلوله الشامل العميق لا يؤدي إلى القولبة مطلقًا؛ لأنه ضد الجمود، ضد اغتيال الرؤية الإنسانية اللامتناهية المعرفة والتنبؤ.

ولم يؤد هذا بنا إلى اللاانتماء، وإن أدى بنا إلى الرفض! الرفض الإيجابي البنَّاء. فالقائلون «لا» على مر التاريخ هم بناة التاريخ، ورجال الفكر هم البناة الأُوَل لهذا التاريخ. على أن تكون «لا» هذه إيجابية وبنَّاءة، وليست داعية إلى اليأس والهزيمة. وهذا هو الفرق الحاسم بين المتمرد الأوروبي والثوري في الشرق. إن ثورة شرقنا لا تتم على أنقاض حضارة مادية شامخة؛ حضارة بورجوازية مغلقة يصل طريقها المسدود بالجنس البشري إلى هاوية الانتحار. إن ثورتنا تتم في ظروف مغايرة، تجاوزتها أوروبا وأمريكا وبقية البلاد المتحضرة منذ بعيد، تلك هي ظروف التخلف الحضاري. وقيمة سَلَامَةَ العظمى في تاريخنا أنه كان رائد الكفاح ضد التخلف، بل جعل من هذا الكفاح منهجًا لحياة الإنسان في بلادنا.

وعندئذٍ نستطيع أن نفهم ثورته وتمرده ورفضه وقولته «لا» على نحوٍ مختلف لفهم معاصريه، أو معاصري جيله بمعنى أدق. فليس تمرده على القوالب القديمة في اللغة أو الأدب أو الفلسفة، وليست ثورته على الأنظمة الرجعية في المجتمع والسياسة والاقتصاد، وليس رفضه للانحناء أمام السلطات الباطشة بالشعب، وقوله «لا» في وجه الطغيان … ليس كل ذلك إلا لأن منهجه الشامل لنظرته إلى الحياة هو منهج الانطلاق اللانهائي من التخلف، من رواسب القرون، من القوالب أيًّا كان نوعها، حتى إننا لا نستطيع أن نصوغ أفكار سلامة موسى في بناء منطقي متناسق؛ لأنه كان دائب التطور، يتجاوز نفسه بصفةٍ دائمة. ومخطئ إذَن من يناقش إحدى مراحل سلامة دون ربطها ببقية المراحل، ومخطئ من يرى أفكاره أو يتعرف عليها بنظرة وحيدة الجانب.

فهذا الخطأ في فهم سلامة موسى هو الذي يجنِّد كثيرًا من أدبائنا في خدمة المخطط الرجعي القديم، للنيل من تراثنا في إحدى شخصياته العظيمة كسلامة موسى. وأنا لا ألتفت لحظة إلى كتابات التافهين من المرتزِقة الذين هم ليسوا إلا جنودًا مجهولين خلف واجهات تستمد بريقها من القديم وهو يلفظ أنفاسه. ولكني أرثي كثيرًا لقلة قليلة من أساتذة جامعاتنا عندما يمسكون المعاول بغير قصدٍ ليحطموا ما لا قِبَل لهم بتحطيمه؛ لأنه أصبح والتاريخ شيئًا واحدًا يقاوم الزمن. فكم بأولئك المضلَّلين — على أحسن الفروض — عندما يقول أحدهم، وهو الدكتور محمد حسين في كتابه «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»، إن سلامة موسى كان داعية للاستعمار! أو الدكتور بدوي طبانة في كتابه «البيان العربي» الذي يطالب تلاميذه بكلية دار العلوم أن يحفظوا عن ظهر قلب أن سلامة موسى كان أداة تحطيم للغة العربية، وإلا سقطوا في الامتحان!

لو أننا أضفنا هذه المحاولات المجرمة بحق تراثنا العربي كله، لا بحق سلامة كفرد، لو أضفناها إلى التجاهل المزري من جانب المجلس الأعلى للآداب والفنون وجمعية الأدباء

لتراث سلامة موسى، لأيقنا على الفور أن هذه الجهات لا تمثل وجهًا شرعيًّا لثورتنا! ولأيقنا على الفور أن ثمة هوة عميقة بين القيادة الثورية لبلادنا وبين من يعتلون القيادة الفكرية فيها.

ولقد كان شيئًا طبيعيًّا في الماضي أن تُرتَكَب الجرائم ضد تراثنا وتاريخنا الأدبي، فيعيش سلامة موسى عمره شهيدًا للوضع السيئ … أما الآن وقد أصبحت الاشتراكية شعارًا للمجتمع، فإننا جميعًا مطالبون اليوم، أكثر من أي وقتٍ مضى، بحراسة تراثنا من الفكر الاشتراكي، الذي يكون في مجموعه إضافة رائعة إلى الفكر التقدمي في العالم كله. وليس أولى بتقديرنا من رائد الفكر الاشتراكي الذي حُورِب بلا هوادة في ظل الإقطاع والملكية والاستعمار. وتنتظر ذكراه أن نقيم له التماثيل في قلوبنا وعقولنا، بأن نحرص أشد الحرص على إيقاف حركة التزييف المثيرة لضحك العالم. والتي تنبع — للأسف الشديد — من أقدس معابد العلم في بلادنا.

٢

ويبدو أن تأثير سلامة موسى في جيلنا أقوى من تأثيره في الجيل المعاصر له، فقد اكتفى جيله بالقول إنه «كان رائدًا متقدمًا» على حد تعبير العقاد، أو إنه «يخوض غمار الأفكار الصعبة ولا يقتنع باليسير الهين» على حد تعبير طه حسين. أما الجيل التالي لهؤلاء الرواد، فقد أناب عنه الفنان نجيب محفوظ في تصوير الأثر العميق الذي تغيَّرت به أوزان جيل كامل، ونجيب محفوظ هو الأديب الذي عرف سلامة عن قرب منذ كان طالبًا بكلية الآداب قسم الفلسفة. ويذكر سلامة في أحاديثه الخاصة أنه كان المشترِك الأول في المَجلة الجديدة، ثم أصبح أحد المشترِكين في تحريرها. وقد احتضن سلامةُ الأديبَ أو الفيلسوفَ الصغير وقتئذٍ؛ إذ إن نجيبًا كان متخصصًا ذلك الحين في الكتابات الفلسفية، ثم نقل كتابًا إلى العربية عن مصر القديمة، نشره سلامة موسى، بعد مراجعته، ثم أصدر له بعد ذلك أولى رواياته التي تتخذ من التاريخ الفرعوني خامة لها. وظلت العلاقة بين الكاتب الصغير والمفكر الكبير، حتى أصبح الصغير كبيرًا، وأصبح المفكر الكبير تراثًا.

وكان نجيب محفوظ وفيًّا لأستاذه أيَّما وفاء، حين صوَّر في السكَّرية — الجزء الأخير من الثلاثية — نقطة التحوُّل التاريخية التي أحدثها سلامة موسى في جيلٍ بأكمله، ولم يطرأ تغيير يذكر على شخصية سلامة الروائية — والتي دعاها الفنان في القصة «عدلي كريم» — حتى إن الاسم الفني لا يخفي شيئًا على الإطلاق من معالم الشخصية الحقيقية.

وأنا لا أذهب إلى ما ذهب إليه الأستاذ توفيق حنا في مقاله «عدلي كريم = سلامة موسى» من أن شخصية أحمد إبراهيم شوكت تحمل التعبير عن شخصية نجيب محفوظ التقدمية الاشتراكية (راجع مَجلة «العالم العربي» القاهرية. عدد سبتمبر سنة ١٩٥٨م). وبالرغم من أن النقد الأدبي لا يجيز لنفسه المطابقة بين إحدى شخصيات المؤلف وذات المؤلف، فإنني أبيح لنفسي القول بأن شخصية كمال عبد الجواد هي التي تقترب في الكثير من ملامح نجيب محفوظ.

وهنا تجيء القضية، أو يثور السؤال: كيف سلك نجيب محفوظ في التعبير الفني عن اللقاء بينه وبين سلامة موسى؟ إن الفنان لا ينقل إلينا هذا اللقاء بين كمال وعدلي كريم، وإنما يقدمه لنا عبر العلاقة الوطيدة بين أحمد شوكت — ابن شقيقة كمال — وعدلي كريم صاحب مَجلة «الإنسان الجديد».

وينبغي منذ البداية ألَّا نفرِّق بين صاحب «الفجر الجديد» التي كان يكتب فيها كمال من حينٍ لآخر، وبين صاحب «الإنسان الجديد» التي بدأ يعمل فيها أحمد شوكت؛ ذلك أن الفنان يومئ لنا بأن سلامة موسى الذي يكافح من أجل الفجر والإنسان، لم يقتصر تأثيره على جيل كمال، بل امتد هذا التأثير إلى الجيل التالي. أكثر من ذلك أنه يقدم لنا اللقاء بين أحمد شوكت وعدلي كريم، تأكيدًا فنيًّا على أن تأثير سلامة في جيل أحمد شوكت كان أعظم ثورية وأبعد تقدمًا.

وفي السكرية تحت رقم ١٣: «تقدم أحمد من مكتب كُدِّسَت فوقه الكتب والأوراق لاستقباله. ثم جلس بعد أن جلس الرجل وأذن له في الجلوس. شعر بالارتياح والزهو وهو يرنو إلى الأستاذ الكبير الذي تلقَّى عنه النور والعرفان في الأعوام الثلاثة الماضية سواء من مؤلفاته أو مجلته، فراح يملأ عينيه من الوجه الشاحب الذي وخط الشيب شعره وعلاه الكبر فلم يَبقَ له من أمارات الفُتُوَّة إلا عينان عميقتان تُشعَّان بريقًا نافذًا … هذا أستاذه، أو أبوه الروحي كما يدعوه، وإنه الآن في حجرة الوحي التي لا جدران لها، ولكن رفوفًا من الكتب تمتد عاليًا حتى السقف.

قال الأستاذ بلهجة المتسائل: أهلًا وسهلًا.

فقال أحمد بلباقة: جئت لأسدد الاشتراك.

ولما اطمأن إلى الأثر الطيب الذي أحدثه قوله، استدرك قائلًا: وأسأل عن مصير مقالة أرسلتها إلى المَجلة منذ أسبوعين.

فابتسم الأستاذ عدلي وهو يتساءل: اسم حضرتك؟

– أحمد إبراهيم شوكت.

فارتسمت على جبين الأستاذ تقطيبة التذكر ثم قال: إني أذْكُرك. أنت أول مشترك في مجلتي … وجئتني بثلاثة مشتركين هه! إني أذكر اسم شوكت، وأظنني أرسلت لك خطاب شكرٍ بِاسم المَجلة.

فقال أحمد في ارتياح ممتنًّا لهذا التذكر الجميل: جاءني كتابٌ من حضرتك، اعتبرْتَني فيه صديق المَجلة الأول.

– هذا حق … إن مَجلة «الإنسان الجديد» مَجلة مبدأ … ولا بد لها من أصدقاء مؤمنين كي تشق طريقها في زحمة مَجلات الصور والنكت والاحتكار … فأنت صديق المَجلة … أهلًا وسهلًا … ولكنك لم تشرفنا من قبل؟

– كلا … إني لم آخذ البكالوريا إلا في هذا الشهر!

فضحك الأستاذ عدلي كريم قائلًا: أنت فاهم أن المَجلة لا يزورها إلا الحاصل على البكالوريا؟!

فابتسم أحمد في ارتباك وقال: كلا طبعًا … أعني أني كنت صغيرًا.

فقال الأستاذ جادًّا: لا يليق بقارئ «الإنسان الجديد» أن يحسُب العمر بالسنين … في بلادنا شيوخ قد جاوزوا الستين ولكنهم ما زالوا شبابًا بعقولهم … وفيها شبان في ربيع العمر، ولكنهم معمرون — منذ ألف عام أو أكثر — بعقولهم … وهذا هو داء الشرق (ثم بلهجة أرَقَّ): وهل أرسلت إلينا مقالاتٍ من قبل؟

– ثلاث مقالات … كان مصيرها الإهمال، ثم مقالة أخيرة كنت أطمع في نشرها.

– عن ماذا؟ لا تؤاخذني … فإني أتلقى عشرات المقالات يوميًّا.

– عن رأي لُوبُون في التعليم … وتعليقي عليه.

– على أي حال ستبحث عنها في السكرتارية — الحجرة المجاورة لحجرتي — وتعلم بمصيرها.

وهمَّ أحمد بالقيام، ولكن الأستاذ عدلي كريم أشار إليه بالاستمرار في الجلوس وهو يقول: المَجلة اليوم في شبه إجازة. أرجو أن تمكث معي قليلًا لنتحدث.

فتمتم أحمد بارتياحٍ عميق: بكل سرور يا أفندم.

– قلت إنك أخذت البكالوريا هذا العام … كم سنك؟

– ستة عشر عامًا.

– سن مبكرة … حسنًا … هل المَجلة منتشرة في المدارس الثانوية؟

– كلا ... للأسف!

– أعلم هذا ... أكثرية قرائنا في الجامعة. القراءة في مصر ملهاة رخيصة، ولن تتطور حتى نؤمن بأن القراءة ضرورة حيوية.

ثم بعد قليلٍ من الصمت: نريد مرحلة جديدة من التطور ... نريد مدرسة اجتماعية ... لأن الاستقلال ليس بالغاية الأخيرة ... ولكنه الوسيلة لنيل حقوق الشعب الدستورية والاقتصادية والإنسانية.

ثم قال أخيرًا: إن الرجعية داءٌ مستوطن في الشرق، كالكوليرا والتيفوئيد، فينبغي استئصاله!

فقال أحمد متحمسًا: إن جماعة «الإنسان الجديد» تؤمن بهذا كل الإيمان.

فهز الرجل رأسه الكبير في أسفٍ وهو يقول: ولذلك فالمَجلة هدف الرجعيين من كافة النِّحَل ... إنهم يرمونني بإفساد الشباب.

– كما اتهموا سقراط من قبل.

وابتسم الأستاذ عدلي كريم في ارتياحٍ وأضاف: وما وجهتك؟ أعني أية كلية تقصد؟

– الآداب.

فاعتدل الأستاذ في جِلسته، وقال: الأدب وسيلة من وسائل التحرير الكبرى، ولكنه قد يكون وسيلة للرجعية، فاعرِف سبيلك! ومهما يكن من أمر — ولا تدهش أن يصارحك بهذا الرأي رجل معدود من الأدباء — فالعلم أساس الحياة الحديثة ... ينبغي أن ندرس العلوم، وأن نتشبع بالعقلية العلمية ... الجاهل بالعلم ليس من سكان القرن العشرين ولو كان عبقريًّا ... وعلى الأدباء أن ينالوا حظهم منه ... لم يعد العلم وقفًا على العلماء ... أجل، لهؤلاء التضلُّع والتعمق والبحث والكشف ... ولكن على كل مثقف أن يضيء نفسه بنوره، بأسلوبه ... ينبغي أن يحل العلم محل الكهانة والدين في العالم القديم.

فقال أحمد مؤمِّنًا على قول أستاذه: ولذلك كانت رسالة «الإنسان الجديد» هي تطوير المجتمع على أساس علمي.

فقال عدلي كريم باهتمام: أجل ... على كل منا أن يقوم بواجبه ولو وجد نفسه وحيدًا في الميدان.»

وهكذا استطاع نجيب محفوظ في عملاقية فذة أن يخلِّد ذلك اللقاء التاريخي بين أخطر جيلين في حياتنا الفكرية المعاصرة، والفنان لم يعتمد في تصويره سلامة موسى على المظهر

الخارجي، إلا بالقدر الذي يتيح للقارئ أن يتعرف على مفتاح هذه الشخصية. وبعدئذٍ يولي نجيب عنايته الكبرى لرسم البناء الفكري لشخصية سلامة موسى، وهو ذلك البناء السامق الذي ارتفع إلى سماء حياتنا الثقافية، يستلهم أحلام شعبنا في صياغة مستقبله على عمدٍ راسخة من العلم والحرية والأسس الاشتراكية للمجتمع.

ولعل محاولة نجيب محفوظ في الأدب العربي محاولة رائدة في تخليد إحدى نقاط التحول التاريخية في ثقافتنا، من خلال المفكر الذي كان أصدق تعبير وأخلصه عن تلك المرحلة.

والعلاقة بين جيل سلامة موسى، وجيل نجيب محفوظ، تؤرخ لأزمة الضمير العربي في مصر تأريخًا ممتازًا، حيث كان التخلف الحضاري الشديد والتقاليد غير الديمقراطية في أسلوب الحكم، تصنع لحياتنا إطارًا مأساويًّا يُثقل وجداننا بحزنٍ عميق.

على أن التفاؤل الذي يسود اللوحة الكبرى التي صوَّرها نجيب محفوظ لهذه العلاقة بين جيله وسلامة موسى، ينبع من صميم المنهج الذي فرضه ذلك الرائد على فكرنا الحديث. المنهج القائم على دعاماتٍ قوية من الإيمان بالإنسان وغده المشرق.

ولقد طالع سلامة موسى تلك الصفحات التي سجَّل فيها نجيب محفوظ تأثير أستاذه في حياته الفكرية، وحياة جيله كله، وكان تعليقه أن الصدق الفني هو السمة البارزة في هذا النص الأدبي الممتاز. والصدق الفني يختلف عن الصدق الفوتوغرافي في كونه عميق التأثير في وجدان البشر، قابلًا للبقاء أطول فترة من الزمن.

٣

وقد أفاد جيلنا كثيرًا من الأشكال التعبيرية السابقة عليه في التعرف على تراث سلامة. وكان حظنا كريمًا للغاية أن وُلِدَت تجرِبتنا في التعبير مع تفجُّر ثورتنا الوطنية على النطاق المحلي، واحتدام الثورة العالمية، والأزمة العنيفة التي تجتاح الأنظمة الرجعية المختلفة والكيان الاستعماري للرأسمالية الدولية. ففي ظل هذه الظروف مجتمعة وُلِدَت أقلامنا وأفكارنا، ومن ثم كان طبيعيًّا أن نلتقي مع سلامة موسى في كثيرٍ من النقاط. ولئن كنت قد هبطت على إنتاجه في وقتٍ مبكر، فإن الصدفة في يقيني لا دخل لها في ذلك، إذ بغير أن أقرأ «تربية سلامة موسى» أعتقد أنني كنت سألتقي بهذا المفكر بصورةٍ أو بأخرى؛ لأنه كان المفكر المصري الوحيد الذي يمكن أن ندعوه بمفكر العصر. فقد كنا نتمزق — نحن أبناء الجيل الجديد — بين القيم المهترئة التي تشيع في حياتنا الثقافية، وبين أحدث

ما ينجزه العقل الأوروبي من معجزات فكرية. وجاء سلامة موسى ليَزيد من مرارة هذا التمزُّق وحِدَّته، ولكن في مستوى آخر يُحيل تمزقاتنا إلى قيم نابضة بالوعي. فلم تمض أربع سنوات على لقائي الأول مع كتابات سلامة موسى عام ١٩٥٢م، حتى وجدتني عام ١٩٥٦م أعبِّر عن هذا اللقاء في دراسة نقدية شاملة لإنتاجه الفكري في مختلف مجالات المعرفة.

وليس من شك أن المسافة الزمنية بيننا وبين جيل سلامة أولًا، والجيل التالي له ثانيًا، انعكست في مسافة موضوعية بين اهتماماتنا واهتماماتهم، جعلت من لقائنا مع رائد الفكر العلمي لقاءً خاصًّا متميزًا، فقد كان يعنينا في المقام الأول المصادر الثقافية لسلامة موسى، تلك الينابيع الضخمة التي تفجَّرت في شرايين فكره وأنتجت لنا هذا التراث الرائع. لذلك اتجهت دراستي التي انتهيت منها في منتصف عام ١٩٥٨م نحو «النقد» لا الصورة الأدبية،[٢] أي إنني آثرت «الدراسة الفكرية» على اللوحة الفنية. من هنا سيفتقد القارئ لهذا الكتاب الملامح الشخصية المفردة للجانب الإنساني في حياة سلامة موسى، لا لشيءٍ إلا لأن هذا القارئ يفتقد، منذ البداية، الدراسات الفكرية لأهم التيارات والقيم التي سادت حياتنا خلال نصف القرن الأخير. فقد ظلت «ترجمة الحياة» أو السيرة هي الوسيلة الأساسية في تقديم أعلام الفكر العربي الحديث والقديم، دون التقييم العلمي الدقيق. بالإضافة إلى أن الترجمة الذاتية لأي مفكرٍ كان، مبرَّرة دائمًا بأن قصة كل إنسان تستحق أن تُروَى. أما الدراسة الفكرية التي تستهدف التقييم أساسًا علميًّا للبحث، فإنها تكاد تكون مجهولة في بلادنا، بالرغم من ذيوعها في العالم الغربي ذيوعًا كبيرًا. هذا إلى أن التقييم الفكري لن يكون مبررًا بأية حال إلا إذا كان التيار أو المفكر موضوع البحث يمثل إحدى علامات الطريق الحضاري الطويل في تاريخنا.

معنى ذلك أنني لم أشأ أن أكتب سيرة شخصية لسلامة موسى، وربما كان السبب الجوهري هو أن هذا الرائد قد كفانا بكتابه العظيم «تربية سلامة موسى» عناء أية محاولة أخرى لترجمة حياته. ومن ناحيةٍ أخرى رأيت أن المرحلة التاريخية الهامة التي نجتازها الآن بحاجةٍ ماسةٍ إلى «علامات الطريق»، من خلال التقييم الموضوعي لأهم القيم الفكرية التي سادت حياتنا منذ بوادر عصر النهضة الحديثة في أوائل القرن العشرين إلى الآن. ولما كان سلامة موسى يمثل، فيما أرى، إحدى هذه القيم الجديدة بالدراسة والتأمل وإمعان الفكر،

[٢] إلى هنا تنتهي مذيلة الطبعة الأولى (عام ١٩٦٢م)، وتبدأ مقدمة الطبعة الثانية (١٩٦٥م).

فقد لجأت إلى دراسته بدلًا من التأريخ لحياته؛ ذلك لأننا لسنا في مرحلة انتقال جزئية من مرحلة اجتماعية متخلفة إلى مرحلة اجتماعية متقدمة، وإنما نحن نجتاز مرحلة حضارية كاملة تستوجب منا التوقف عند كافة علامات الطريق التي قطعناها حتى نستشرف، برؤية واضحة، معالم الطريق الذي نتأهب للسير فيه.

ولما كنا في المستوى الاجتماعي المحض نتجاوز أعتاب المجتمع الإقطاعي المستعمِر إلى أعتاب المجتمع الوطني المستقل، فإن سلامة موسى يبرز هنا، مرة أخرى، كخطوة باهرة في تاريخ فكرنا الديمقراطي والتقدمي. فلقد ظل المفكر والداعية للاشتراكية فترة حاسمة في حياتنا قاربت على النصف قرن.

غير أنني أود أن أشير إلى أن غياب الأرض الفكرية من تحت أقدام الباحث المصري هي التي باعدت بيننا وبين الدراسات الفكرية أمدًا من الزمن. ولست أقول إنه من العسير أن تمد يدك إلى أرفف المكتبة العربية لتتناول مرجعًا في تاريخ الفكر المصري أو العربي، وإنما أقول بصراحةٍ كاملة إن المكتبة العربية تخلو من هذا اللون من الدراسات خلوًّا تامًّا. فإذا جئت لأدرس واحدًا من هؤلاء الرواد، كسلامة موسى أو العقاد أو طه حسين، لن أجد ما أرتكز إليه من دعاماتٍ أستطيع أن أقيم عليها بنائي الجديد، إذا كان ثمة جديد أستطيع إضافته. فليست لدينا إلى الآن خريطة فكرية واضحة ترسم خطًّا بيانيًّا للحركة الفكرية المصرية خلال الخمسين عامًا الماضية، بحيث إنني أتمكن من الاستنارة بها في تحديد موقع هذا أو ذاك من أعلام الفكر المصري أو تياراته أو روافده، وتنحصر مهمتي، من ثَمَّ، في الكشف عن أهمية هذا الموقع وأبعاده، وما إذا كان يتضمن كنوزًا تمدُّنا بالثروة الروحية، أم أنه قد نضب تمامًا ولم يعد في حوزته ما يعطيه.

والخريطة الفكرية ليست إلا عنصرًا واحدًا من العناصر الغائبة التي تشكِّل فيما بينها ما أسميته منذ قليل بالأرض الفكرية. فمن أهم العناصر أيضًا غياب المعايير المحددة لحركة التاريخ في بلادنا. فنحن نفتقد أية كشوف علمية للقوانين الضابطة لحركة المجتمع المصري منذ ثورة ١٩١٩م إلى ثورة ١٩٥٢م. ولقد أدى انعدام هذه الكشوف إلى مضاعفة ما نعانيه من البلبلة والتمزُّق في الكثير من قضايا مرحلة الانتقال. ذلك أن أكثر الاتجاهات تقدمًا في فكرنا الحديث اكتفت بمحصلات التجارِب الاجتماعية الأخرى، والقوانين العامة، دون أن تحاول جاهدةً أن تنفذ إلى خصائص تجربتنا المحلية وقوانينها التفصيلية. ولو أننا كنا قد توصَّلنا منذ بعيد إلى مفهوم علمي وشامل لحركة التطور الاجتماعي في تاريخنا الحديث، لكنَّا قد توصلنا في نفس الوقت إلى أقرب التصورات المنهجية صوابًا لما استجدَّ في بلادنا من

تجارب وتحولات. وبالتالي كنا نتقي شر الهزات العنيفة التي توالت على الجيل الحالي حتى كادت تفقده الثقة في النظرية والنظام الاشتراكي نفسيهما.

وبالإضافة إلى غياب الخريطة الفكرية والمفهوم الشامل المحدد لحركة التاريخ في بلادنا، فقد كان هناك عامل ثالث لا يقل أهمية وخطورة عن العاملين السابقين، وهو غياب الخطوة الأولى في تقييم حياتنا الفكرية الحديثة، وأقصد بها خطوة الرصد التسجيلي للمادة الخام في صورتها الكلية الشاملة. فلا ريب أن جامعاتنا قامت بنصيبٍ موفور في رصد بعض الجوانب الجزئية في تاريخنا الفكري والأدبي الحديث. إلا أن جامعاتنا قصَّرت في نفس الوقت في التقاط الصورة التسجيلية الشاملة للمادة الخام في ذلك التاريخ.

إن هذه العوامل الثلاثة هي العناصر الرئيسية المكونة للأرض الفكرية الغائبة من خلفية المثقف والباحث المصري. وهناك بلا شك عشرات العناصر الأخرى، ولكنها عناصر فرعية وعوامل ثانوية لا تشكل جوهر القضية التي أناقشها هنا. وليست مناقشتي لها اعتذارًا ضمنيًّا لما قد يجده القارئ من تقصيرٍ في هذا الكتاب الذي بين يديه. فلا جدال أن الباحث الذي يتصدى لدراسة أحد التيارات المعاصرة في تاريخنا الفكري عليه أن يكون واعيًا أشد الوعي بمعوقات بحثه والصعوبات الجذرية والفرعية التي ستصادفه، وما من سبيلٍ إلى تقييم نجاحه أو فشله في البحث إلا بمقدار تغلُّبه على تلك المعوقات وهذه الصعوبات.

إلا أنني آثرت تصوير «الأرض الفكرية» الغائبة حتى أفسر بعدئذٍ «خطة البحث» التي اهتديت بها على طول الدراسة. فقد كانت هذه الخطة تستند إلى مجموعة من الأسس الفكرية، ومجموعة مماثلة من الأسس التعبيرية. ولعل الأساس الفكري الأول الذي اعتمدت عليه في رؤيتي لمراحل تطور سلامة موسى هو ضرورة التأريخ للفكر الاشتراكي في المرحلة الراهنة. فمنذ رُفِعَت في مصر الشعارات الاشتراكية، بدأت بعض الاتجاهات المعادية للاشتراكية على مدى تاريخها تتبنَّى الشعارات الجديدة، في محاولة جادة لسحب الأرض من تحت أقدام الاشتراكيين الحقيقيين. وقد كان من بين هذه الاتجاهات المقنَّعة برايات الاشتراكية من يتوسل بها لتدعيم اليمين السياسي والفكري والاجتماعي، ومن بينها من كان الدافع الانتهازي وحده هو الدافع الأصيل لتحوُّله المفاجئ إلى الاشتراكية حتى يضمن بشكله الحربائي أن يعيش اليوم كما كان يعيش بالأمس في ظل الملكية والاستعمار والإقطاع. وتسبب هذان الجناحان المتحالفان — اليمين والانتهازية — في بلبلة الرأي العام بشأن الاشتراكية فكرًا وأسلوبًا في الحياة.

على أن المنطق اليميني والانتهازي ما كان ليعيش مستورًا مدى الحياة، فإذا كانت «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية» و«الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية العلمية» تعبِّر عن مراحل متعددة في مسيرة حركة ٢٣ يوليو، فقد كان اليمين والانتهازية كلاهما يستخدم نفس الشعارات ويذود عنها بنفس الدرجة من الحرارة في دفاعه عن «هيئة التحرير» و«الاتحاد القومي» و«الاتحاد الاشتراكي العربي». لقد أصدروا الشروح المطولة والدراسات الأكاديمية من الجامعات والمعاهد العليا حول كل مؤسسة وشعار نبع من صدر الثورة، وانتقل إلى أعدائها بآلية وتلقائية لمجرد «كسب الوقت» للتجمع ضدها، أو لمجرد الحياة على حسابها. وسوف ندهش لأول وهلة حين نعلم أن كثيرًا من المطبوعات الرسمية وغير الرسمية ما يزال يحمل إلى الآن شعارات الاشتراكية التعاونية والاشتراكية العربية حريصًا على أن يتساءل في المؤسسات البرلمانية والشعبية: ماذا تعني القيادة بقولها في الميثاق إن الاشتراكية العلمية هي الصيغة الوحيدة الملائمة للتقدم، وقولها بعدئذٍ إن ما يجري على أرضنا هو التطبيق العربي للاشتراكية؟

إن اليمين والانتهازية كليهما يكشف عن حقيقته حين لا يستطيع الاستمرار في طريقه الأفعواني إلى النهاية. إن هؤلاء وأولئك الذين بذلوا جهودًا مستميتة في محاولة سحب الأرض من تحت الثورة، فتقنَّعوا بالاشتراكية زمنًا، لم يتمكنوا من الاستمرار، فهاجت أشجانهم في مجلس الأمة تارة يتساءلون عن حقيقة ما يجري في بلادهم، فَزِعين من حرية الأقلام الاشتراكية الأصيلة في التعبير عن ضرورة انتقال السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى أيدٍ أمينة على الانتقال إلى الاشتراكية الحقيقية. ولم تثر أشجان اليمين والانتهازية في مجلس الأمة والاتحاد الاشتراكي فحسب، بل ترددت أصداء فزعهم في بقية الأركان والمَجلات المخصصة لهم. حينئذٍ توسلوا بمجموعة من القيم العزيزة على جماهير الشعب، كالقيم الدينية، فانهالوا رجمًا على الاشتراكية ودعاتها بحجة عدائها للدين.

ولست أود أن أستطرد في هذه النقطة، وإنما ذكرتها في صورتها المجملة هذه لأقول إن فريقًا من المناضلين الأُصَلاء من أجل الاشتراكية قد حمل لواء الاشتراكية العلمية منذ سنواتٍ طويلة، لم يتلوَّن خلالها بأية شعاراتٍ انتهازية، عليه أن يؤرخ للفكر الاشتراكي في بلادنا تأريخًا علميًّا دقيقًا حتى نتعرف على حلقات تطورنا الفكري من جهة، وحتى نقطع الطريق على مختلف الأجنحة الانتهازية واليمينية التي يهمها في الكثير أن تشوه أغلى مراحل تطورنا الفكري؛ مرحلة الفكر الاشتراكي العظيم. ولقد كانت هذه النقطة هي الأساس الأول الذي اعتمدْتُ عليه في بناء دراستي لسلامة موسى من الناحية الفكرية. فقد

حاولت أن أجسد الأصول وأوضح الجذور التي نبتت منها الفكرة الاشتراكية بمصر، حتى أستطيع فيما بعد أن أتبين طبيعة الأغصان والفروع والثمار التي نبتت منها.[٣]

أما الأساس الفكري الثاني في هذه الدراسة فهو تبيان دور سلامة موسى واليسار بشكلٍ عام على المستويين الفكري والاجتماعي في تكوين المرحلة الحضارية المعاصرة. وأما الأساس الثالث، وهو في نفس الوقت النتيجة التي وصلت إليها، فإنه الدعوة إلى وحدة القوى الاشتراكية في مصر والعالم العربي، ورفع كافة القيود غير الديمقراطية عن الفكر اليساري، وتنقية أجهزة الدولة من أغلال الرواسب القديمة.

أي إن سلامة موسى في هذا البحث كان غاية ووسيلة في آنٍ واحدٍ. فقد درست مكانه من الحركة الفكرية الحديثة في مصر، التي تقع بين أقواس الفترة الزمنية الممتدة من أوائل القرن العشرين أو بداية عصر النهضة إلى ما بعد انتصار الثورة في معركة السويس، حيث مات الرائد الكبير عام ١٩٥٨م، فأوضحتُ الأفكار الرئيسية التي نبتت في أعماق سلامة موسى في صدامها مع تكوين المجتمع المصري، كما بيَّنت أبعاد عملية التفاعل بين هذه الأفكار والأفكار المحيطة من حولها في مصر والعالم من جهة، وبينها وبين الواقع الاجتماعي من جهةٍ ثانية. إلا أن سلامة موسى من ناحيةٍ أخرى كان ركيزتي المشخَّصة لتناول الصورة الفكرية لحضارتنا الحديثة بالتسجيل والتحليل.

ولست أعلم مدى ما نجحت فيما حاولته من رصد وتقييم لهذه الشخصية وتلك المرحلة. فإني سوف أعرض على القارئ هنا منهجي في التعبير من وسائل وأدوات حتى نحاول معًا أن نتعرف — أثناء القراءة — على مواطن القصور وأسبابه. فقد حاولت في الفصل الأول أن أرسم الخطوط الرئيسية لحياة سلامة الفكرية منذ كتب أول مقال له بالمقتطف حول نيتشه عام ١٩٠٩م، أو منذ كتب «مقدمة السوبرمان» في نفس التاريخ، إلى أن تكامل موقفه من الاشتراكية في كتابه «تربية سلامة موسى» في طبعته الثانية عام ١٩٥٨م عام الوداع. حاولت في هذا الفصل أن يكون بمثابة «البوصلة» التي توجِّه القارئ، أو الخريطة الفكرية المزدوجة الخطوط بحيث يسير القارئ مع سلامة موسى والمجتمع المصري في وقت واحد. كيف صاغ سلامة منهجه في الفكر والحياة، وكيف اشترك الواقع في صياغة هذا المنهج. ومن هنا فقد اعتمدت على معظم الكتب الرئيسية لسلامة موسى

[٣] بعد صدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب، صدرت للدكتور رفعت السعيد محاولات جادة تؤرخ للحركة الاشتراكية في مصر، ولكنها وحدها لا تكفي.

ومصادرها الأجنبية والعربية، بالإضافة إلى اعتمادي على أهم المراجع في تاريخنا السياسي والاجتماعي والجزئيات المتناثرة حول تاريخنا الفكري الحديث، سواء كانت هذه المراجع بأقلام عربية أو أجنبية.

أما الفصل الثاني فقد حاولت فيه أن أشير إلى أهم المفكرين الذين علَّموا سلامة موسى، فاعتمدت على كتابه «هؤلاء علموني» بصورة أساسية.

أما الفصل الثالث فقد جاء تفصيلًا لأحد الخطوط الأساسية في تكوين سلامة؛ أعني به إيمانه العميق بنظرية التطور كعنصر منهجي في تفكيره. وقد تتبعت بقدر الإمكان المؤثرات التي كونت لسلامة موسى هذا الإيمان، كما حاولت أن أتتبع استجاباته لتلك المؤثرات، وعملية التفاعل بينه وبينها من جانب في تكوينه المنهجي، ومن جانب آخر في تأثيره وتفاعله مع المجتمع المصري.

والفصل الرابع هو تتبع تفصيلي كذلك لأحد الخطوط التي لا تقل أهمية عن الخط السابق في خريطة سلامة الفكرية، بل ربما كان الخط الأكثر بروزًا من الناحية العلمية، وإن كانت فكرة التطور إحدى الدعامات النظرية. أما هذا الخط الهام فهو موقفه من الاشتراكية منذ كان شابًّا صغيرًا وعضوًا بالجمعية الفابية بلندن، إلى ما قبل صدور الميثاق الوطني للقوى الشعبية، حيث كان سلامة قد مات قبل ذلك التحوُّل الفكري الهام لحركة ٢٣ يوليو بسنواتٍ قلائل، شهيدًا للفكرة الاشتراكية.

وقد اعتمدت في الفصلين الثالث والرابع على المصادر الأساسية لنظريتي التطوُّر والاشتراكية، مع الارتكاز على محاولة استكشاف أرض الواقع المصري بطبقاته وأفكاره وتناقضاته. ذلك أن هذه الأرض كانت الشكل والمضمون في تتبعي لموقع سلامة موسى هنا وهناك. لهذا كانت كتبه حول التطور والاشتراكية، ومعاركه مع الاتجاهات الفكرية المختلفة في مصر حول هذين المحورين، من أهم علامات التنوير التي استضأت بها في خطواتي معه.

فإذا جاء الفصل الخامس حول معنى المرأة عند سلامة موسى، والفصل السادس حول دور علم النفس في حياتنا كما يراه سلامة موسى، والفصل السابع حول مفهومه في الأدب، والفصل الثامن والأخير حول مفهومه عن حرية الفكر، فإننا نكون قد بدأنا التوغل في القسم الثاني من الكتاب؛ القسم التطبيقي. فلم أكن بحاجةٍ إلى إثبات الجانب المنهجي عند سلامة كلما حاولت إنارة رؤيته لمعنى المرأة أو الأدب أو غيرهما. اكتفيت في هذا الجانب التطبيقي بالتركيز على كتاب أساسي لسلامة موسى يوضِّح فيه موقفه الجوهري من قضية

المرأة أو مشكلة الأدب، وهكذا. أما المقدمات التاريخية لهذا الموقف والآثار المترتبة عليه، فقد اكتفيت، بشأنها، بالإشارة السريعة دون الاستطراد الذي لم أجد له مبررًا ما دمت قد حاولت تفصيل الجانب المنهجي في القسم النظري بالفصول الأربعة الأولى من الكتاب. ومن هنا كان اعتمادي على كتابه «المرأة ليست لعبة الرجل» كأساس تطبيقي للفصل الخامس، كما اعتمدت على كتابه «محاولات سيكولوجية» في الفصل السادس، وكتابه «الأدب للشعب» في الفصل السابع، وكتابه «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ» في الفصل الثامن والأخير.

إلا أن اعتمادي على كتاب أساسي في كل فصل من هذه الفصول لم يحل — كما قلت — دون الإشارة العاجلة إلى ما سبق هذا الكتاب وما لحق به من مؤلفات الكاتب، والمصادر الرئيسية في الموضوعات التي طرقها، والظروف التي رافقته من النظرية إلى التطبيق.

فإذا انتهيت من الصفحة الأخيرة من الكتاب كان عليَّ أن أقرر أنني اهتديت فكريًّا أثناء البحث بالمنطق الجدلي والمادية التاريخية منهجًا علميًّا للدراسة. ولما كانت الطبعة الأولى من هذا الكتاب قد تم تأليفها في ظروف غياب الثقافة الماركسية عن الأسواق، فقد اضطررت حينذاك إلى الاستطراد في بعض الفصول شارحًا الجذور النظرية لهذه الفكرة أو تلك. وقد رأيت أن أحذف في هذه الطبعة التي بين يدي القارئ وأضيف، بما يجعل الكتاب أكثر اتساقًا من الناحية المنهجية دون الإخلال بأية جزئية من جزئيات موقفي الفكري وتفاصيله المطروحة بين دَفتي الكتاب في الطبعة الأولى. وحرصًا على أمانة البحث ودقته العلمية أشير إلى أنني حذفت الاستطراد المطول بالفصل الخامس حول تاريخية وضع المرأة كما جاء به إنجلز في كتابه «أصل العائلة». فقد أصبح مثل هذا الكتاب شائعًا في الأسواق في الوقت الحاضر. كما أنني حذفت كافة العبارات التي تمت صياغتها فيما مضى «منذ عشر سنواتٍ تقريبًا» بحماسة الشباب واندفاعه. وأضفت في نفس الوقت عبارات جديدة تحمل المعنى الأول في صورة متأنية. إلا أنني في الحذف والإضافة حرصت أشد الحرص ألا يتشوه مضمون الفقرات المحذوفة أو المضافة التي كان عليها وما يزال موقفي الفكري في خطه العام، أي في صورته المنهجية. أما الحواشي والذيول التي لا تؤكد دلالة ما، فقد نزعتها تمامًا. كما أبدلت بعض التركيبات اللغوية المعقدة بعض الشيء بتركيبات أكثر بساطة.

أما الأرض الفكرية التي خطوت عليها أثناء تأليفي هذا الكتاب. فإنها تتمثل فيما يلي:

- فقد استعنت في تمثل تاريخ المجتمع المصري، بمؤلفات سليم حسن وعبد الرحمن الرافعي، في التاريخ القديم والجديد على السواء. على أن أهمها جميعًا بالنسبة للمرحلة التي عاشها سلامة كان كتاب «تاريخ الحركة القومية» للرافعي. وفي

تاريخنا الاقتصادي اعتمدت كثيرًا على كتب راشد البراوي وأهمها «التطور الاقتصادي في مصر في العصر الحديث» بالاشتراك مع محمد حمزة عليش. كما أنني مدين لكتاب فوزي جرجس «دراسات في تاريخ مصر السياسي» وكتاب شهدي عطية الشافعي «تطور الحركة الوطنية المصرية» وكتاب إبراهيم عامر «ثورة مصر القومية».[٤]

- وفي التاريخ الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، كان لا بد لي من قراءة مرجع كامبردج في التاريخ الحديث «المجلد الخامس والسادس والسابع»، وكتاب ماريوت «تاريخ أوروبا من ١٨١٥ إلى ١٩٢٣م»، وكتاب جاننجهام «نمو الصناعة والتجارة الإنجليزية في الأزمنة الحديثة»، وكتاب ماركس عن «رأس المال»، ورده على المفكر الفرنسي برودون في «بؤس الفلسفة»، وكتاب لينين عن «الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية».
- وفي تاريخ الفكر الغربي، قرأت «تكوين الفكر الحديث» لراندال، و«أزمة الضمير الأوروبي» و«الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر» لهازار، و«أزمة الإنسان الحديث» لتشارلز فرانش. كما أكببت على دراسة معظم ما كتبه المفكر الإنجليزي برنال، وفي مقدمة أعماله «العلم في التاريخ». وفي الفلسفة طالعت تاريخها بين صفحات يوسف كرم وجون لويس وكوبيه وبرتراند راسل، وفي قضاياها قرأت بعضًا من أعمال هوارد سلزام ولوفافر وجارودي وبولتيزير. أما في الفلسفة العلمية فقد أفادني موريس كورنفورث إفادة ضخمة في كتابه الرائع «العالم يناهض المثالية». ودرست في مجال الأدب والنقد أعمال النقاد الروس من أمثال بيلنسكي وتشرنشفسكي ودوبرليوبوف وهرزن، والنقاد الإنجليز من أمثال كريستوفر كودويل وجورج طومسون ورالف فوكس.
- وفي التاريخ العربي قرأت مؤلفات «فيليب حتي» و«جورج أنطونيوس». وفي الفكر العربي طالعت «الفلسفة العربية» لحنا فاخوري. بالإضافة إلى ما وقع تحت يدي من مؤلفات ابن رشد وابن سينا وابن مسكويه، وقد أسعدني الحظ بالالتفات إلى هذا الأخير، إذ اكتشفت فيه مفكرًا عملاقًا في مجالاتٍ كثيرة.

---

[٤] صدرت بعد ذلك بعض المؤلفات الهامة ككتاب «تاريخ الفكر المصري الحديث» للويس عوض، وكتاب صلاح عيسى عن الثورة العرابية، وكتاب طارق البشري عن المرحلة بين ١٩٤٥ و١٩٥٢م.

بعد ذلك، يهمني أن أشير إلى المجهود الذي بذله بعض الزملاء في تقييم أفكار سلامة موسى وعصره بعد صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهو المجهود الذي بذله فتحي خليل في الجزء الأول من كتابه القيم «سلامة موسى وعصر القلق»، ومحمود الشرقاوي في كتابه «سلامة موسى المفكر والإنسان». ولعل القارئ يجد في هذين الكتابين ما يفتقده في هذا الكتاب الذي بين يديه، بل إن صدور هذه الكتب عن سلامة موسى لدليل يؤكد خصوبة هذا المفكر العظيم وقدرته على العطاء لكل جيل، كما أن هذه الكتب تشير بأنه ما تزال في ضمير الغيب العديد من الدراسات حول سلامة موسى وغيره من التيارات والقيم الفكرية التي سادت حياتنا في نصف القرن الأخير، بحيث يتكون لنا في القريب أرض فكرية واضحة، ومفهوم علمي دقيق لحركة التاريخ في بلادنا، ورصد أكاديمي عميق لمختلف الاتجاهات والزوايا والأبعاد التي تشكِّل الصورة الكلية الشاملة لفكرنا الحديث.[٥]

٤

لا أحب أن أضيف «مقدمة» جديدة إلى المقدمات الثلاث السابقة، ولكني عثرت في أدراج مكتبتي التي تنقَّلت معي من القاهرة إلى بيروت إلى باريس، على نص درامي كتبْتُه عن سلامة موسى للإذاعة المصرية غداة وفاته عام ١٩٥٨م. ولذلك رأيت أن أثبته هنا، قبل الدخول في عالم سلامة موسى الفكري، لعل الجيل الجديد الذي لا يعرف شيئًا عن «حياة» الرجل، يستكشف بعض الدلالات الهامة، وفي مقدمتها أن فكر الرجل لم ينفصل قط عن سلوكه. لذلك سيظل دومًا قدوة إنسانية تُحتذى، كفكره الذي سيبقى نموذجًا حيًّا حاضرًا في كل وقت، للريادة والحرية والتقدم.

[٥] إلى هنا تنتهي مقدمة الطبعة الثانية ١٩٦٥م.

برولوغ

رحلة في القلب

سلامة موسى واحد من أبناء الرعيل الأول الذين وضعوا حجر الأساس في صرح نهضتنا الثقافية الحاضرة. وقد وُلِدَ سلامة عام ١٨٨٧م حيث اقترنت طفولته بالحال العصيبة التي كانت عليها بلادنا حين أرسى الإنجليز قواعد احتلالهم.

وكانت المدرسة الفكرية الأولى لشباب ذلك الجيل هي مَجلة المقتطف التي أولت العلوم عنايتها الأولى، ومَجلة الجامعة التي أولت الآداب الأوروبية كل اهتمامها. وكان يحرر الأولى الأستاذ يعقوب صروف، والأخرى الأستاذ فرح أنطون، وكلاهما كان على صلة وثيقة بتيارات الفكر الأوروبي المعاصر لهما. فكانت المقتطف توالي بحوثها المترجمة عن المصادر الأوروبية في نظريات النشوء والارتقاء التي تخير لها سلامة موسى اسم التطور. أما الجامعة فقد نقلت إلينا روائع المدرسة الرومانسية التي جادت بها قرائح الأدباء الفرنسيين في ذلك الوقت البعيد.

ومن هذه البؤرة تشعَّبت اهتمامات سلامة، وتجمَّعت في نقطة واحدة هي: العلاقة بين الثقافة والحضارة. واكتشف أن الفكر الإنساني — في مختلف نشاطاته — هو تعبير صادق عن الحضارة الإنسانية. ومن ثم أيقن أن ميله إلى الثقافة الأوروبية يجب أن يُوَجَّه إلى التعرُّف على الجذور الحضارية لهذه الثقافة.

ولم يكن غريبًا إذَن، أن يولِّي سلامة موسى وجهه شطر أوروبا. وكانت وجهته الأولى باريس، ولكنه لم يكد يقضي بها شهورًا حتى عاد إلى وطنه بعد أن جلدته سياط المثقفين

الفرنسيين وهم يسألونه عن بلاده وتاريخها، خاصةً وأن كثيرًا من المستشرقين أكبُّوا في ذلك الوقت على دراسة التاريخ المصري القديم.

عاد سلامة إذَن ليدرس وطنه دراسة حرة، ليعوض ما حُرِمَ منه على أيدي المدرسين الإنجليز الذين شاءوا أن يُلصقوا بأذهان التلاميذ المصريين أن تاريخ العالم هو تاريخ بريطانيا العظمى. أما مصر، فإنها لم ترتق في نظرهم إلى مستوى التاريخ.

واستكمل سلامة موسى أدواته الثقافية من علمٍ ومعرفة، وشد رحاله مرةً أخرى إلى باريس في نفس الوقت الذي كان فيه كرومر يغادر مصر، وتنشر الصحف الفرنسية نص خطابه الذي ألقاه في حفلة الوداع.

الفصل الأول

«نشرت الصحف الفرنسية الصادرة في ٥ مايو عام ١٩٠٧م نص الخطاب الذي ألقاه كرومر في حفلة الوداع التي أقيمت له، بمناسبة مغادرته مصر، عقب مأساة دنشواي. وفي أحد مقاهي باريس كان يجلس الشاب المصري سلامة موسى مع بعض الشباب الفرنسيين يستمع إلى أحدهم وهو يقرأ كلمات كرومر.»

«ما هي حقائق الحال المصرية الآن؟ أولها: أن الاحتلال سيدوم إلى الأبد بإذن الله، وقد صرحت لنا حكومة صاحب الجلالة الملك بذلك رسميًّا. والحقيقة الثانية: أنه ما دام الاحتلال البريطاني باقيًا، فالحكومة البريطانية تُعَد بالضرورة مسئولة أمام ضميرها عن خط سير الحكومة المصرية. ولا يكونن عند أحد أقل ريب في هذه الحقيقة الثابتة.»

والنتيجة التي استخلصها من هذه المقدمة أن نظام الحكم الحاضر قائم إلى ما لا نهاية.

سلامة (منفعلًا)**:** كلمات رجل مخرف.

شاب فرنسي (محتدًّا)**:** لا تقاطعه أيها ... الهندي.

سلامة (ساخرًا)**:** لست هنديًّا ... ومع ذلك ...

شاب آخر: اخرس ... أيها الملون (ضجة) ... يبدو أنه مصري.

سلامة: تمامًا ... أنا كذلك.

شاب ثالث: إذَن فلا تناقش ... ليس لك هذا الحق ... الإنجليز أسيادكم ... أتسمعني ... أسيادكم.

(تزداد الضجة، بينما ينصرف سلامة هاربًا.)

(شخص يُلقي خطابًا.)

– إنها رسالة من لندن ... من سلامة ... أما زلت تكتب يومياتك ... سأقرَؤُها يا أخي ... فما زال صوتك في ذاكرتي (يبدأ في القراءة).

«... وأذكر أني في إحدى الأمسيات، وجدتُني أجلس على المقعد، وكأني سُمِّرْت به، وكأني نويت ألَّا أبرح هذا الكرسي حتى أصل إلى قرار حاسم. ماذا أنا عامل في هذه الدنيا؟ من هم خصومي الذين يجب أن أكافحهم؟ من هم أصدقائي الذين يجب أن أؤيدهم؟ ووجدتني أفكر وأجيب، وأحيانًا يحتد تفكيري فأسمعه كلامًا أنطق به ... أجل ... ليس لي مأرب في هذه الدنيا، فلست أبالي أن أكون ثريًّا. لا بل لست أبالي أن تكون لي زوجة وأطفال ... وإنما قصدي أن أفهم ... أن أعرف كل شيء، وآكل المعرفة أكلًا، ثم عدت فقلت: ولكن لماذا؟ وأجبت: لأكافح ... لأكافح الإنجليز حتى يجلوا عن وطننا ... وأيضًا أكافح تاريخنا ... أكافح هذا الشرق الذي تأكله ديدان التقاليد، وأكافح هذا الهوان الذي يعيش فيه أبناء وطني ... هوان الجهل وهوان الفقر ... أجل ... إني عدو للإنجليز، وعدو للآلاف من أبناء وطني ... لهؤلاء الإقطاعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة. وصارت هذه الأفكار همًّا يؤرقني منذ غادرت باريس إلى لندن.»

(في حديقة هايد بارك مع صديقته الأيرلندية إليزابيث.)

ليزي: ألا تظن أن هذه أجمل حدائق لندن؟

سلامة: أنت جريئة يا ليزي.

ليزي: ليس كثيرًا ... ولكن هل قرأت «بيت الدمية» لإبسن؟

سلامة: طالعت موجزًا نقديًّا لها في إحدى المَجلات ... كان قاسيًا على المرأة الأوروبية.

ليزي: إن ما تتوهمه عن حرية المرأة في أوروبا، إنما هو طلاءٌ سطحي يخفي الحقيقة المُرَّة.

سلامة (مندهشًا): الحقيقة المُرَّة؟ ... ماذا تعنين؟ ... ها أنت تجلسين معي في مكانٍ عام ... إنك تشاهدين السينما والمسرح وتزورين أصدقاءك ... أين المرارة يا عزيزتي؟

ليزي (ضاحكة): لا تتسرع هكذا يا صديقي، فأنا لا أمثل أغلبية نسائنا ... المرأة الأوروبية يا عزيزي «لعبة» في يد الرجل كما يقول إبسن، إنها ترتدي الثياب الفاخرة، وتغشى الملاهي، وتذهب إلى الكنيسة، وليس هذا بكل شيء.

سلامة: إذا خرجت المرأة إلى الدنيا ... أليس ذلك كل شيء؟!

ليزي: كلا ... وإنما المساواة الحقيقية هي أن ترتفع المرأة من الأنثوية إلى الإنسانية، فترفض التدليل، وتخرج إلى العمل؛ لأنها إنسان قبل أن تصبح زوجة أو أمًّا.

سلامة: ولكن الفتاة عندكم حصلت على نصيبٍ كبيرٍ من الحرية ... فهي مثلًا ...

ليزي (تقاطعه): إن الفرق بين المرأة الأوروبية والمرأة عندكم هو الفرق في درجة الاستعباد فقط. فالمرأة العاملة في إنجلترا لا تحصل على أجر الرجل ولا ميراثه، والجامعات رفضت قبولها أمدًا طويلًا ... والدولة أصرَّت زمنًا على رفضها كناخبة أو مرشحة في المجالس النيابية.

سلامة: مهلك يا عزيزتي ... كيف إذَن تقدمت المرأة الإنجليزية؟

ليزي: إنه التطور ... التطور الطبيعي الذي سيتحدث عنه برنارد شو غدًا في الجمعية الفابية.

سلامة: أنت نبيهة جدًّا ... إنني لا أنسى موعد محاضرات شو.

ليزي: هل تعجبك المناقشات التي تُدار في نهاية الندوة؟

سلامة: كثيرًا يا ليزي ... إنها دليل على الديمقراطية.

ليزي: إذَن فسأراك غدًا.

سلامة: إلى اللقاء يا ليزي.

ليزي: إلى اللقاء.

(في قاعة الجمعية، وقد انتهى برنارد شو من محاضرته.)

مدير القاعة: وإلى هنا ينتهي حديث مستر شو، والفرصة الآن لجميع الأصدقاء الذين يريدون توجيه أي سؤال.

برنارد شو: فقط أريد أن تنحصر الأسئلة في موضوع المحاضرة.

(خطوات شاب في طريقه إلى المنصة.)

مدير القاعة: اسم حضرتك؟

سلامة: سلامة موسى.

مدير القاعة: تفضل.

سلامة: أيأذن لي مستر شو أن أتساءل: كيف استطعت أن تجمع بين التطور والاشتراكية، رغم أن عماد نظرية داروين هو قانون تنازع البقاء، بينما الاشتراكية تدعو إلى التعاون؟

برنارد شو: حين نطبق نظريةً ما على المجتمع، يجب أن نفرق بين البيئة والإنسانية والغاية، في مجال البيولوجيا مثلًا، يجب ألَّا نقتل المرضى والضعفاء حتى نتطور إلى أرقى ... وإنما نضع حجابًا بين المرضى والأصحاء، ونرفع اقتصادنا القومي بأن نحد من جشع الطبقة الكبيرة لمصلحة الطبقات الشعبية.

سلامة: ما رأيك يا مستر شو فيما يقوله مستر ويلز في كتابه «تاريخ الإنسانية» إنه يعطي الدول المتقدمة حق استغلال موارد الشعوب المتأخرة، ويبرر ذلك بأن العالم ليس ملكًا لأحد، والظروف التي ساعدت الأمم الراقية على التقدم تمنحها الحق في أن تستغل الخامات البكر في البلاد المتخلفة. حيث إن ظروف تلك البلاد لن تهبها الفرصة لتحويل هذه الخامات إلى خدمة الإنسان.

شو: إنني أشكر هذا الشاب المصري «سلامة موسى»، فقد أتاح لي فرصة جميلة لتحليل كتاب الصديق ويلز، والآن اسمح لي يا عزيزي أن أسألك: هل قرأت للمؤلف الألماني وايزمان؟

سلامة: أجل ... إنه يؤمن بالوراثة فقط على أنها العامل الوحيد في تطور الكائنات الحية، أما البيئة والظروف الخارجية، فإنه لا يؤمن بإسهامها في تغيير صفات الكائن الحي.

شو: هذا صحيح ... فلو طبقنا نظرية وايزمان في ميدان السياسة، لأدركنا إلى أي مدى يمكن أن تؤيد قوى الاستعمار في العالم، هذا الاستعمار الذي تسبب في مأساة قريتكم ... دنشواي.

سلامة (مقاطعًا)**:** أشكرك يا سيدي ... إننا لن ننسى كلماتك الشجاعة العظيمة التي أيقظت ضمير العالم على مأساتنا.

شو: وايزمان يؤمن بالوراثة فقط ... أي إن الأمم المتقدمة ولدت هكذا بكل إمكانيات التقدم، وستظل في سيرها الأمامي إلى الأبد. والشعوب المتخلفة وُلِدَت أيضًا هكذا، بكل إمكانيات التأخر. إذَن فلا ضرورة للكفاح ... ومرحبًا — كما يقول ويلز — باستعمار المتقدمين للمتخلفين ... فهذا حقهم، وتلك ضريبة التخلف.

سلامة: أجل يا مستر شو ... إني أفهمك تمامًا.

شو: ولكن يا عزيزي، نحن نؤمن بتأثير الوسط والبيئة على صفات الكائن الحي ... فلو تغيَّرت النظم والظروف المحيطة بالدول المتأخرة، لتغيَّرت بالتالي أحوال هذه الدول، ولا ريب أننا نلمس تأثير الظروف الدولية على الأمم المتقدمة، وكيف أن بعضها بدأ يرجع إلى الوراء، بينما تقفز الشعوب الضعيفة إلى الأمام في موازاة التقدم العلمي.

سلامة: شكرًا يا مستر شو.

شو: ألديك سؤال آخر؟

سلامة: أجل يا سيدي ... ألست ترى معي أن هناك فرقًا بين دعوة نيتشه لإيجاد الإنسان الأعلى، ودعوتكم؟

شو: إنني أختلف مع نيتشه اختلافًا جذريًّا ... فهو يدعو إلى أن يكون الإنسان قنطرة بيولوجية بين القرد والسوبرمان على أساس تنازع البقاء، فنعمل على إبادة الضعفاء ونشجع صفات الممتازين بالتناسل.

سلامة: هذا هو رأيه بالفعل ... ولكنني أميل إلى جانبك حين تنشد السوبرمان بطريقة إنسانية ... وهي أن نحمي الأجيال القادمة من الصفات السيئة، بأن نمنع ذوي هذه الصفات من التناسل، بينما نشجع الممتازين.

شو: تمامًا ... ولا تنس أن الذين نمنعهم من التناسل لا نمنعهم مطلقًا من الزواج.

سلامة: لقد عرَفت ذلك من قراءتي لعلم اليوجينيا الذي يهدف علماؤه إلى إصلاح النسل بالوسائل الطبية؛ كمنع الحمل عند من تعنيهم مصلحة بلادهم، ولا يرغبون في إلحاق عاهاتهم بالأجيال المقبلة.

شو: هل من سؤالٍ جديد؟

سلامة: شكرًا.

مدير القاعة: أعتقد أننا نكتفي بهذه المناقشة في ندوة الليلة، وإلى اللقاء في الندوات التالية.

(ضجة الختام ... وعند الباب تلتقي إليزابيث مع سلامة.)

ليزي: كنت رائعًا يا سلامة.

سلامة: ليس كثيرًا ... فقد نسيت أن أسأله عن أسباب النزاع الذي نشب بينه وبين ويلز ... فإني ألممت بشيءٍ منه في الملحق الأدبي للتايمز.

ليزي (ضاحكة)**:** يا عزيزي ... إنك تشغل نفسك بالتفاصيل، الأمر في بساطة أن مستر ويلز يرى أن نجمع بين الدعوة الاشتراكية والدعوة إلى تحرير المرأة في وقتٍ واحد، ومستر شو يرى أن نقتصر على نشاطنا الاشتراكي.

سلامة: في الواقع إني أحب برنارد شو، ولكني أميل إلى رأي ويلز ... إن حرية المرأة هي الأساس الديمقراطي لبناء الاشتراكية ... (بقلق) ولكنك يا ليزي لم تخبريني بعد ... هل فكرت فيما أخبرتك به؟

ليزي (بِرَنَّة أسى)**:** ظننت أنك ستمهلني فترة أطول ... وإن كنت أعتقد أنه من الأفضل أن أفسر لك الأمر في وضوح ... لقد اكتشفت — بعد تفكير — أنني لن أستطيع مغادرة أيرلندا يا صديقي. فأرضها أولى بكفاح أبنائها ... وأنا — كما تعرف — ليست لي أمانٍ صغيرة ... إنني أبغي الحرية لوطني والرفاهية لبنيه، وهذا لا يتحقق إلا إذا كنت بينهم.

سلامة (في أسفٍ)**:** أهذا قرارك الأخير؟ ... إنني أحبك يا ليزي ... ولكني — مثلك — أحب وطني أيضًا. وطني في حاجةٍ إلى النضال. وأنا لم أحضر إلى هنا لأتبرأ منه. وإنما جئت لأشتري أسلحة الثقافة والعلم التي سأسهم بها في تقدم بلادي، إنني في لندن والقاهرة معًا. إن كتابي الصغير «مقدمة السوبرمان» يقرؤه أبناء وطني الآن ... يقرءون كل الأفكار التي اكتسبتها من هنا ... الأفكار التي عشناها معًا يا ليزي.

ليزي: قلبي معك يا عزيزي.

سلامة: وروحي معك يا صديقتي إليزابيث.

ليزي: اكتب إليَّ دائمًا.

سلامة: أعدك يا ليزي ... وداعًا.

ليزي: وداعًا.

الفصل الثاني

(القاهرة عام ١٩١٤م. صالون الأديبة العربية مي. سلامة موسى صاحب مَجلة المستقبل يحصل منها على حديثٍ صحفي.)

مي (ضاحكة)**:** إنني لا أحب الأحاديث الصحفية، ولكني سمعت أنك جئت من لندن قريبًا ... فربما كنت معقولًا في أسئلتك.

سلامة: ما رأيك في الأدب العربي المعاصر؟

مي: في حاجةٍ إلى المثل العليا، فهو ما زال ماديًّا في أغراضه، لم يرتق إلى الروحانيات بعد.

سلامة: إنك تستخدمين المادية والمثالية بالمعنى الأخلاقي، بينما يجب أن نستخدمها بالاصطلاح الفلسفي، فنقول: إن الأدب يكون ماديًّا حين يتصل بمشكلات الواقع الاجتماعي ويعالج هموم الإنسانية واهتمامات الشعب، ويصبح الفن مثاليًّا حين يسبح في فضاء الأحلام.

مي: إذَن فالأدب سلعة وليس جمالًا؟

سلامة: من قال ذلك؟ إن الفن الجميل هو الفن العظيم ... ولكن الجمال ليس احتكارًا لقصص الحب ومآسي الغرام ... هناك جمال في حياة الناس. والأديب الصادق يصوِّر هذه الحياة بكل ما فيها من ألمٍ وحرمان ... وليس الحرمان قاصرًا على الجنس.

مي (ضاحكة)**:** أخشى أن نخطئ فأصبح أنا الصحفية، وأنت مي.

سلامة: لا يجب على الصحفي — في رأيي — أن يكون آلة تسجيل ... المحقق الصحفي يجب أن يناقِش. هل ثمة فرق بين الأدب المصري والأدب السوري؟

مي: كلاهما يعبر عن الروح العربية، وإنْ تميَّز الأديب السوري بفخامة الألفاظ وخفة التعبير ... أما الأديب المصري فيهوى الانسياب والاستطراد.

سلامة: والمرأة السورية ... هل تتشابه مع زميلتها المصرية؟

مي: إنهما شقيقتان، ولكني أرى أن المرأة السورية أرقى نساء العالم العربي، ومع ذلك فلا يستطيع رجل أن يجلس معها.

سلامة: أعتقد أن الحجاب هو المرض الحقيقي لتأخر نسائنا ... إن بناتنا لا يجدن مدرسة ثانوية واحدة، وهذا هو داؤنا. فالثقافة والعمل يمكن أن ينهضا بالمرأة العربية ... أما العمل فغير متيسر في الوقت الحاضر، وسيتحقق مع الزمن ... أما الثقافة ... الثقافة! ... لماذا تُحرَم منها بناتنا من دون فتيات العالم؟! لماذا نفخر بجهل نسائنا؟! ... إن الحجاب يغطي وجوههن، وعقولهن أيضًا، وهذه مأساتنا، فحين يصبح نصف أمَّة مشلولًا، لا تتوقعي منا تقدمًا أو رقيًّا.

مي (ضاحكة)**:** إنك محق يا سلامة ... وأرجو ألا تنسى في ثورتك الظروف الشاقة المحيطة بالمرأة العربية.

سلامة: هذا صحيح ... فظروف مجتمعنا كله شاقة ومريرة ... الإنجليز يعرفون أن الثقافة والتعليم هما قوام كل شعب متمدن ... فإذا تعلمنا وارتقينا، ثرنا على أغلالهم،

ورمينا بهم في البحر. وهناك أيضًا الاستبداد الداخلي … الإقطاع المتربع على عرش أرضنا، فإن عرشه لا يثبت إلا بمسامير الاستعمار.

مي: أجل، إنهما عدوان خطيران.

سلامة: ولكنا سننتصر … تأكدي أن شعبنا يكظم ويكبت … وحين ينفجر لا يُبقي ولا يذر.

مي: إنك تحلم … ماذا ستفعلون؟ الاحتلال أمامكم والإقطاع وراءكم.

سلامة: سنتعلم … سنثقف بناتنا داخل بيوتنا حتى يخرجن إلى الشارع، ويبنين مدارسهن بأيديهن، سنحوِّل حقولنا إلى مصانع، ونثبت كذب كتب المطالعة، فبلادنا ليست زراعية … إنها أسطورة إنجليزية تسعى بيننا على قدمين … ستمتلئ بلادنا بالمصانع … ويتحطم الإقطاع … ويجلو الإنجليز … وسنعيش … سنعيش يا سيدتي.

مي (ضاحكة)**:** أنت تحلم.

سلامة (منفعلًا)**:** لا بأس … ولكني من الذين يحلمون وأعينهم مفتوحة .

(المشهد: سلامة على مكتبه … جرس التليفون يدق.)

– إلى أين وصلت في المذكرات؟

سلامة (بحماس)**:** إنني أكتب منذ الصباح … لقد وصلْتُ إلى ثورة ١٩ (يضع السماعة … يعود إلى الكتابة).

«تُرى … هل تذكر مي حديثها معي بعد هذه السنوات؟ أكانت تصدق أن هذا الشعب العظيم يمكن أن يقوم بثورة؟ أكاد أوقن أنها ما كانت على وعي بالروح العملاقة التي يحتويها شعبنا. ما كانت تدري — مثلًا — أن الأقباط رفضوا أية مساومة مع الإنجليز بشأن حماية الأقليات، وأن القسيس سرجيوس كان لا يبالي أن يكرر القول بأنه إذا كان استقلال المصريين يحتاج إلى التضحية بمليون قبطي فلا بأس من هذه التضحية. وعندما كانت لجنة الدستور تبحث قانون الانتخاب طلب أحد الباشوات الأقباط أن تُكفَل حقوق المسيحيين في الانتخاب بالتعيين، أي إذا لم يُنتخَب منهم العدد الكافي الذي يمثلهم فإن الحكومة حينئذٍ تعيِّن عددًا من الأقباط حتى لا يكون هناك نقص في التمثيل … يا للعار … لقد نسوا أننا شعب واحد … نسوا أن محمدًا يمثل جرجس ومرقس يمثل حَسنًا … المهم، لقد هبَبْنا نحن الشبان ذلك الوقت، نزيِّف هذا الرأي الداعي إلى التفرقة، وصرخنا بأن نكتفي بالانتخاب.

وما يبرز في ذاكرتي من ثورة ١٩ هو وثبة المرأة المصرية من الأنثوية والبيت إلى الإنسانية والمجتمع. فقد مزقت الحجاب، وشرعنا جميعًا نعد المرأة إنسانًا له حقوق الإنسان، بعد أن كنا نتكلم عنها باعتبارها ربة البيت أو الزوجة أو غير ذلك من الصفات التي كنا نصف بها «المخدرات» ... وقد زالت هذه الكلمة من لغتنا.

وشيء آخر هو النهضة الاقتصادية التي أثمرت بجهود طلعت حرب وغيره، بنك مصر وسائر توابعه من الشركات الأخرى. وبهذا البنك مُسِحَت عن جباهنا الوصمة التي كان يعيِّرنا بها المستشار المالي برونيات بقوله: «إنه ليس من بين المصريين من يعرف أعمال البورصة.»

(يدق الجرس ... يدخل خادم.)

– نعم يا سيدي.

سلامة: أعطني رسائل اليوم (الخطوات تبتعد) ... سأرد على إحداها في مقالٍ كامل ... (الخطوات تقترب) ... شكرًا (الخطوات تبتعد، ويبدأ سلامة في فض إحدى الرسائل)، (فترة صمت يضحك في نهايتها) ... يا له من قارئ ذكي، إنه يسألني: «لماذا تدعو إلى الزواج المبكر، بينما عرفت أنك تزوجت في القريب جدًّا حين بلغت السادسة والثلاثين؟ ... وهل تعتقد أن الزواج والأدب يتفقان؟» (يتنهد ... ثم يبدأ في الكتابة): ليس من شك أنه كان للصدمة التي لقيتها أيام حبي لتلك الفتاة الأيرلندية، وأنا في إنجلترا، أثَرٌ في كراهيتي أو تجنبي للزواج، فلم يكن يقترح عليَّ أحد الزواج بعد هذه الصدمة إلا وأتنهد في حسرةٍ وأسف.

وعقب الزواج وجدت صعوبتين: أولاهما أني أحترف الأدب والصحافة وأتعلق بالقراءة وهوايتي هي الثقافة، والزوجة تَعُدُّ الإنفاق على الكتب إسرافًا، ثم هي لا تطيق رؤية زوجها وهو غارق في كتابه طول الوقت أو معظمه في البيت. والصعوبة الثانية هي التفاوت العظيم بين مستويينا الثقافيين. ففي مصر كلها لم تكن هناك مدرسة ثانوية واحدة للبنات إلى عام ١٩٢٥م، وكانت زوجتي قد تعلمت في مدرسة فرنسية من تلك المدارس التي تديرها الراهبات، ويتجه فيها معظم العناية إلى التعليم الديني. ولذلك وجدْتُ، للتغلب على هاتين الصعوبتين، أن أشرع في تعليمها من جديد. فصرت أشركها فيما أكتب، وأناقشها في جميع الموضوعات الثقافية التي أهتم بها. وبديهي أن كل زوجة تهتم بحرفة زوجها، ولما كانت حرفتي هي الصحافة والأدب والعلم، فإنها اضطرت إلى تتبع نشاطي حتى ارتفعَتْ عن

مستواها السابق كثيرًا. وبهذا صح الوفاق بيننا، بل أكثر من ذلك أنها أصبحت صديقتي كما هي زوجتي. وظنِّي أن خير طريقٍ إلى الصداقة الضرورية بين الزوجين في مصر أن يرفع الزوج زوجته إلى مستواه الثقافي. إذ هو حين يقصِّر في ذلك يجد أن التفاهم بينهما معدوم، فلا يكون الحديث بينهما إلا في الشئون التافهة، ويعودان وكل منهما يعيش في عالمٍ منفصلٍ عن العالم الذي يعيش فيه الآخر. والصداقة التامة تحتاج إلى التكافؤ الثقافي بينهما.

والأديب الحق يجد أنه بحاجةٍ في بعض الأوقات إلى أن يغير القيم والأوزان الاجتماعية والأخلاقية، وأن يجهر بما يجبن غيره عن الجهر به. ولكنه حين تحدثه نفسه بذلك، يجد نداء العائلة — أي الزوجة والأولاد — صارخًا في وجدانه: قف … ألا تتذكر ابنتك هذه التي ستتزوج بعد عامٍ أو عامين؟

ولهذا السبب آثر كثيرون من المفكرين والأدباء العزوبة على الزواج. بل أحيانًا وقفوا فيما يشبه منتصف الطريق، كما فعل هافلوك إِليس، فإنه تزوَّج، ولكن، بالاتفاق مع زوجته، عاش كل منهما مستقلًّا في منزله الخاص.

وشخصية الأديب، سيكلوجيًّا، هي شخصية سيكوباتية، أي إنه والمجرم سواء، والفرق بينهما أن المجرم ينحرف إلى أسفل بينما الأديب ينحرف إلى أعلى. كلاهما متقلقل متأفف نازع إلى الشذوذ عن أوزان المجتمع وقيمه السائدة. وكما أن العائلة من العوامل الكبرى التي تحول دون الإجرام، كذلك هي أيضًا من العوامل الكبرى التي تحول دون الأديب العظيم أو تعوق رسالته. أو بكلمةٍ أخرى، تعمل العائلة للاعتدال، وتحول دون الشطط، الإجرامي والعبقري معًا.

وكل ارتباط، في معنًى ما، تقيُّد. فإن الارتباط بهدف اجتماعي أو اتجاه فلسفي، يقيد الأديب ويحد من حريته. ومن هنا دعوة ألدوس هكسلي وأندريه جيد إلى الانفصال عن الأحزاب والمذاهب، ليستقل في فنه وتفكيره، والحق أن لهذا القول وجهًا بل وجوهًا من الصواب، وخاصةً في عصرنا الحديث حيث نرى الأحزاب تستخدم الأديب في تأدية أغراضها. ولكن عصرنا هذا يتسم أيضًا بصراعٍ روحي بين الحق والباطل، والأديب الذي تنفذ بصيرته إلى صميم هذا الصراع لن يستطيع إلا أن يقف إلى جانب الحق. وإذَن ليس هناك مجال في عصرنا لهذا الاستقلال المزعوم. فللأديب المخلص مبدأ، كما أن له عائلة، وهو يرضى بشيءٍ من القيود يرتبط بها فنه كي يبقى متصلًا بالمجتمع يدرس — عن اختبار — مشكلاته، ويجعلها أساس الفن ومحور الأدب.

(طرقات على الباب ... يدخل الساعي.)

سلامة: نعم.

– شاب صغير يطلب مقابلة سيادتك.

سلامة: دعه يتفضل.

(يُفتَح الباب ... خطوات تبتعد وأخرى تقترب.)

سلامة: أهلًا وسهلًا.

الشاب: متشكر يا أفندم ... جئت لأسدد الاشتراك.

سلامة: تفضل على هذا المقعد.

الشاب (بعد أن اطمأن)**:** ومعي عدة أسئلة من مَجلة الكلية موجهة إلى سيادتك.

سلامة: اسم حضرتك.

الشاب: نجيب محفوظ، بكلية الآداب قسم الفلسفة.

سلامة: واسم مجلتكم؟

الشاب (بحماس)**:** التطور (بارتباك) ... إنها مَجلة حائط وليست مَجلة مطبوعة.

سلامة (مبتهجًا)**:** شيء عظيم ... أشكرك ... وما أسئلتك؟

نجيب (بلهجة المعلم)**:** تعلم أننا نستطيع أن نحيا على البروتينات فقط مثل زلال البيض واللحم والجبن؛ لأن أجسامنا تستخلص منها السكر والنشا، وهناك آلاف من الحيوان تعيش على البروتينات فقط، ومن هنا نفهم أن البروتين هو المادة الحية الأولى. والمادة البروتينية تحمل على الدوام شحنة كهربائية تجعلها على تفاعل مع الأجسام المكهربة المحيطة بها، فهي تتذبذب بها كما يتذبذب الحديد بالقوة المغناطيسية، وهذا التذبذب هو في النهاية أقرب الأشياء إلى الإحساس والتحرك، والإحساس والتحرك هما خاصة الأحياء، ولذلك يمكن الظن بأن أول الأحياء على الأرض هو مجموعة من الجزيئات البروتينية الكهربائية التي اغتُمِزت بالحياة. ولم يكن هذا الاغتماز سوى حركة أو ذبذبة كهربائية.

نجيب: قرأت لسيادتكم أننا اهتدينا إلى نظرية التطور بواسطة المتحجرات التي تعرفنا بواسطتها على تطور الكائنات الحية منذ آلاف السنين، ولكنا نريد أن نعرف كيف يتحجر الكائن الحي؟

سلامة: الأمر بوضوح أن حيوانًا ما قد تزل قدمه فيقع في حفرة ثم ينهار عليه التراب ويدفنه، أو قد تنخسف الأرض التي تحمله في باطنها فيموت تحت ما يتجمع حوله من

التراب، أو قد يتورط في مستنقع يعجز عن الخروج منه ويموت مدفونًا في طينه. وهذه الأحوال نادرة الوقوع، ولذلك فالمتحجرات من النوادر، ونحن لذلك لا نجد كل أنواع النبات والحيوان القديمة، وإنما نجد نوعًا ما يبصِّرنا بما جاء قبله وما جاء بعده.

والحيوان أو النبات المتحجر لا يُوجَد بلحمه وشحمه كما كان في حياته، وإنما يُوجَد حجرًا قد اتخذ هيئته في حياته قبل موته. وسبب تحوُّله من المادة الحية إلى المادة الحجرية أنه عندما يُدفَن تحت التراب وتنزل فوقه الأمطار تتسرب المياه إليه فتفسد مادته وتتعفن شأن كل حي، فإذا تعفنت تحوَّلت إلى غازات وتطايرت فيبقى مكانها خاليًا بالهيئة التي مات عليها الحيوان أو النبات. والمطر إذا تسرب إلى هذا المكان الخالي حمل معه الأملاح التي تذوب فيه وهو يمر بالأتربة التي فوق الحيوان أو النبات المدفون، فهذه الأملاح تتراكم سنة بعد سنة، ومادة الحيوان تفسد وتحلل وتذهب سنة بعد سنة، حتى يجيء وقت يصير فيه الحيوان أو النبات قطعة من الأملاح أو الحجر.

نجيب: أشكرك ... ألا يمكن أن تتطور الكائنات دون أن تموت؟

سلامة: ربما يكون موت الأبوين ضرورة يقتضيها بقاء النوع؛ لأنه ليس من مصلحة النسل الجديد أن يزاحمه على الغذاء الجيل السابق؛ لأنه يقتله عندئذٍ ويحرمه غذاءه، في حين أن ظهور النسل الجديد وبقاءه أنفع للنوع من بقاء الجيل السابق، وأقبل للتطور منه، فمن مصلحته ألَّا يجد ما يزاحمه على البقاء، وهو بعدُ في الطفولة. وهذا هو معنى الموت وفائدته الكبرى لجميع الأحياء العليا. فالموت عامل من عوامل الحياة. والأحياء الدنيا لا تعرف الموت للآن. فالأميبا والنقاعيات كلها خالدة، ولكنَّا نحن نموت لأننا أرقى منها.

نجيب: ما هي دلالة داروين لعصرنا؟

سلامة: شيئان هامان يهدف إلى توضيحهما داروين؛ أولًا: معارف تكاد تكون حقائق عن أصل الأنواع في الحيوان والنبات، وأنها جميعها ترجع إلى أصلٍ واحد أو أصولٍ قليلة، وثانيًا: منهج للدراسة هو: الاستقرار لا يُعرَف في الطبيعة، وأن الإنسان والحيوان والنبات، بل والجماد، في تغيُّر مستمر. وقد فرضت هذه النظرية نفسها على كافة ميادين الحياة، إذ لم يقف داروين عند حد اكتشاف النظرية، فقد سبقه إلى ذلك — بصفةٍ غير دقيقة — اثنان هما: جَدُّه ومستر وولاس، ولكن داروين انتهى إلى تعليل التطور بتنازع البقاء الموجود في الطبيعة، فالقوي هو الذي يبقى، أما الضعيف فعوامل ضعفه مكلفة بإفنائه. ومن هنا تتطوَّر الحياة إلى الأفضل؛ أي إلى الأقوى. والقوى هنا ليست بدنية فقط؛ لأنها قد تكون ذكاء الكائن الحي أو شكله أو لونه أو طبيعته المعيشية ... وهكذا.

وعظمة داروين هنا هي: النظرية نفسها التي اكتشف بها العقل الإنساني مفتاح العالم. فالنقلة التاريخية التي حمل عبئها داروين من التسليم الغيبي للموجودات، إلى الحقيقة العلمية لهذه الموجودات، وهي أنها في تطور مستمر غير مستقر ... قد حفرت في أذهاننا شهوة البحث والاستفسار والقلق والكشف، وعدم الرضا والاطمئنان إلى عقائد الأولين.

نجيب: أرجو ألا تكون أسئلتي كثيرة ... لاحظنا يا أستاذي أن اهتمامك بالعلوم يعادل اهتمامك بالآداب ... أليس كذلك؟

سلامة: الأدب وسيلة حيوية من وسائل التحرير الكبرى، ولكن العلم هو أساس الحياة الحديثة. ينبغي أن ندرس العلوم، وأن نتشبَّع بالعقلية العلمية، فالجاهل بالعلم ليس من سكان القرن العشرين، ولو كان عبقريًّا ... وعلى الأدباء أن ينالوا حظهم منه، فلم يعد العلم وقفًا على العلماء. أجل، لهؤلاء التضلع والتعمق ... ولكن على كل مثقف أن يضيء نفسه بنوره، وأن يعتنق نتائجه ويتحلَّى بأسلوبه.

نجيب (مؤمِّنًا على قول أستاذه)**:** نعم ... ولذلك كانت رسالة المَجلة هي تطوير المجتمع على أساس علمي.

سلامة: أجل، ادرس الآداب كما تشاء، ولكن لا يجب أن تخلو مكتبتك، إلى جانب شوبنهور وشكسبير، من داروين وفرويد وبيكون.

نجيب: ولكن ... هل يمكن لمجتمعٍ مثقف أن يخلق حضارة مادية راقية؟

سلامة: لو تخيلنا المجتمع هرمًا، قاعدته الشئون المادية في الاقتصاد والاجتماع، فإن سمته الروحية هي الثقافة؛ لأن الفكر انعكاس طبيعي للوضع الاجتماعي، ولكنه ليس انعكاسًا منعزلًا عن قاعدته المادية، وإنما هناك تفاعل تأثيري متبادل.

نجيب: من هو الرجل المثقف؟

سلامة: غاية الثقافة أن نزيد الحياة وجدانًا، بأن نجعل مشكلات العالم مشكلاتنا الشخصية؛ لأن الحياة تنادينا إلى اليقظة والفهم والجد كلما استولى علينا النعاس والركود. والأدب هو إحدى الوسائل لزيادة هذا الوجدان، وعندي أن الرجل المثقف هو الذي يرتفع وجدانه الشخصي إلى الوجدان العالمي. ولا يكون هذا إلا بالانغماس في المشكلات البشرية العالمية.

نجيب: سؤال آخر ... ما هو المشروع الذي تمنيت أن تقوم به وأخفقت فيه؟

سلامة: منذ شهور وجدت — مع بعض الزملاء — أن الفرصة سانحة لإيجاد حركة علمية شعبية في مصر، فعقدنا العزم على تأليف «المجمع المصري للثقافة العلمية»، وكانت

الغاية منه أن يضم جميع المهتمين بالثقافة العلمية ونشرها بين الجمهور، ونجحنا في المشروع نجاحًا لم نكن ننتظره، مما دل على أن المجمع أدى حاجة أساسية في مجتمعنا. ولكني في ذلك الوقت كنت أكافح دكتاتورية الطاغية إسماعيل صدقي حين اتفق مع الاستعمار والإقطاع على إعادة الحكم التركي الشركسي الذي حاول عرابي أن يحطمه. وأدى نشاطي هذا في السياسة إلى طردي من المجمع.

نجيب: سؤال أخير، وأرجو ألا أكون قد ضايقتك.

سلامة: الإنسان الجاد هو الذي يناقش … إنني سعيد بشباب هذا الجيل.

نجيب: قرأت أنك قضيت فترة من حياتك في الريف … فأيهما أفضل — حسب تجرِبتك — هل ينتج الأديب في المدينة أم في القرية؟

سلامة: غيري يَعُدُّ الريف منفى، ولكني أعتقد أن أخصب سني حياتي هي تلك التي قضيتها في الريف، فقد أتاح لي الدراسة الجدية، كما أتاح لي الاستمتاع بالطبيعة، ولم يمر عليَّ يوم دون أن أستيقظ في الرابعة أو الخامسة صباحًا، وأسير في الحقول وهي مبللة بالندى في هدوء الطبيعة الرخيم أنتظر بزوغ الشمس فأحييها وأتأملها كأني في صلاة.

وهناك آلاف الناس لم يعرفوا قط هذه الصلاة، ولم يحسوا هذا الإحساس الديني في الاتصال بالطبيعة في خلوة الحقول التي تنمو كل نهار بحياةٍ جديدة. ومن يمشِ بين الحقول في هذه الساعات الأولى من النهار تغمرْه نشوة حقيقية، حتى ليحس بأنه ثَمِل دون تخدير للوجدان. المدينة ترسم الخطوط العامة، والريف يوضح التفاصيل؛ أنواعا عديدة من النبات، وأصنافا متباينة من الحيوان، ولكن المتأمل يجد ترابطًا كليًّا بينها جميعًا. وقد كان داروين يقول — على سبيل الفكاهة — إنه يستطيع أن يقدِّر عدد العوانس في أية قرية بإنجلترا، بملاحظة حقول البِرسيم المحيطة، فإذا كان البِرسيم مزدهرًا ناجحًا فإنه يدل على أن العوانس كثيرات في القرية؛ ذلك لأنهن يتسلين بتربية القطط، والقطط تأكل الفيران، والفيران تقضي على النحل، والنحل هو الذي ينقل إلى البِرسيم لقاحه من زهرةٍ إلى أخرى … فإذا قلَّت العوانس، قلَّت القطط، وزادت الفيران، وقلَّ النحل، ثم قلَّ ازدهار البِرسيم.

نجيب: شكرًا.

(فاصل موسيقي طويل نسبيًّا.)

الفصل الثالث

(جمعية نسائية ... ضجة بين العضوات.)

عضوة: إنه مقال يجب أن نطبعه في منشورات تُوزَّع على الرجال في الطريق العام.
أخرى: ويُعلَّق في نوادي الجمعيات النسائية كلها.
أخرى: إن الكاتب ضدكن جميعًا ... لأنه لا يؤمن بجمعيات للرجال.
أخرى: إن الكاتب ضدكما جميعًا ... لأنه لا يؤمن بجمعيات للرجال وأخرى للنساء ... إنه يؤمن باختلاط الجنسين ... والجمعيات النسوية التي تعمل على تحرير المرأة — مثلنا — تنسى هذا التناقض الأساسي ... وهو أننا نعمل — من حيث لا ندري — على تعميق الهوة بيننا وبين الرجال ... أي إننا نطلب المساواة بشفاهنا، ونلغيها بأعمالنا.

(خطوات قادمة ... عضوات جدد.)

عضوة: عَلامَ هذه الضجة ... والمناقشات؟
أخرى: إنه مقال لسلامة موسى.
العضوة: ماذا يقول؟
الأخرى: اسمعي يا ستي (صوت سلامة يبدأ هادئًا بطيئًا).

كانت الشعائر الدينية في إنجلترا تقتضي أن يقول القسيس للزوجة: «يجب أن تطيعي زوجك.» ولكن هذه الجملة حذفت؛ لأن كثيرًا من العرائس كن يُجِبن على هذا الأمر بقولهن: «لا» فيثرن الضحك بين المدعوين. وتغيَّرت العلاقة بين الزوجين الإنجليزيين، فلم يعد الزوج رئيسًا لزوجته يطلب طاعتها، وإنما هو زميل يتساوى بها ويتعاون معها، إنسان مع إنسانة، رجل مع امرأة، كلاهما على مستوًى واحد، ليس أحدهما رئيسًا والآخر مرءوسًا. وإنما هما زميلان.

ومعنى الرياسة الذي لا يزال موجودًا في بلادنا، والذي يستمتع به الزوج، يجب أن يُلغَى. إذ يجب أن تكون العائلة ديمقراطية يتساوى فيها الزوج بزوجته، فلا رئيس ولا مرءوس، هو يأمر وهي تطيع.

نحن نحاول أن نجعل مجتمعنا اجتماعيًّا يتألف من الرجال والنساء، وليس من الرجال فقط، ولا يمكن ذلك إلا إذا كافحنا فكرة السيادة للرجل على المرأة ومحوناها، وأقمنا مقامها فكرة المساواة والزمالة. ونحن مضطرون إلى ذلك ولسنا مختارين؛ ذلك أن الإنتاج العام في البلاد العربية يحتاج إلى أيدي النساء وعقولهن، كما هو يحتاج إلى أيدي

الرجال وعقولهم. وفي جميع الأقطار المتمدنة تُنتج المرأة وتَزيد الثراء والغذاء والكساء والبناء. ونحن في تنازع بقاء مع الأمم المتمدنة، فيجب أن نُنتج مثلها. وإذا عطلنا المرأة عن العمل فإن إنتاجنا يقل؛ إنتاج السلم والحرب، وعندئذٍ ننهزم في «تنازع البقاء».

إن انقراض الأمم المتخلفة ليس خرافة من خرافات التاريخ بل هو حقيقة، وسبيل البقاء وضمان المستقبل هو التطور والرضا بالتغير، كي تَزيد القوةُ بجميع مظاهرها؛ من ثراء إلى عتاد إلى صحة إلى علم إلى أخلاق.

وزمالة المرأة للرجل قوة كبيرة، إذ هي تتربى بهذه الزمالة، وتعرف هذه الدنيا الواسعة التي كانت إلى وقتٍ قريب محرمة عليها. أي تعرف الإنتاج والكسب، وتتخذ أخلاق الرجال في الجد والعمل والدرس والطموح. بل إن الرجل يتربى أيضًا بهذه الزمالة، فلا يؤمن بأنه رئيس وزوجته مرءوسة؛ لأنه حين يتعود الزمالة في المدرسة ثم في المصنع أو المكتب، ينقل هذا الإحساس إلى البيت، فيتعوَّد الزمالة مع الزوجة، فلا يعتقد أن له أن يأمر وعليها أن تطيع. الزمالة في المدرسة والجامعة من أوجب واجباتنا. فليست المدرسة أو الجامعة مكانًا للتعليم فقط، وإنما هما مكان للتربية أيضًا، والتلميذ والطالب يتعلمان من المدرس والأستاذ، ولكنهما لا يتربيان بالدرس أو المحاضرة، وإنما هما يحصلان على التربية من الزمالة بين الجنسين؛ ذلك أن الزمالة هي الاجتماع والحديث والعمل المشترك والمناقشة المنيرة. وكل هذا تربية للأخلاق وتنمية للشخصية.

وعندما نتزوج على أساس الزمالة والمساواة يقوم الحب من الزوجة مقام الاحترام لزوجها. والحب أَبَرُّ وآمَنُ وأدعَمُ للعائلة من الاحترام. الزوجة التي تحب زوجها خير من الزوجة التي تحترمه، بل إننا لا نعرف كيف نحترم أحدًا إذا لم نكن نحبه، ولن يسود الحب بيتًا إلا إذا كانت الزمالة تأخذ مكان الرئاسة، وليس في الدنيا إنسان يستحق أن يرأس زوجته، وإنما هناك قوانين وقواعد اجتماعية يجب أن تكون لها الرئاسة، وأن يخضع لها الجميع رجالًا كانوا أو نساء.

إن كل رجل نشأ في مجتمع انفصالي يعد ناقصًا في تربيته، جاهلًا للجنس الآخر. بل هو قد يقع فريسة للشذوذ الجنسي، وكذلك كل امرأة نشأت في مجتمع نسوي فقط. ولا عبرة بأن يقال إن مكان المرأة هو البيت، لقد كان الشأن هكذا قبل مائة سنة حين كانت أعمال البيت وواجباته تقتضي من المرأة أن ترصد حياتها كلها على خدمة البيت والزوج والأولاد، ولكن هذا البيت القديم كان بيتًا غير متمدن، أما البيت العصري فلا يحتاج أكثر من ساعة أو نصف ساعة من الخدمة في اليوم كله، ومن الإجحاف أن نقول للزوجة: الْزَمي البيت وابقَيْ معطلة طيلة النهار، وحسبك أن تعملي ساعة في اليوم كله.

إن المرأة الفقيرة في الأحياء الشعبية، والمرأة الريفية في القرى، كلتاهما قد سبقتا نساء الطبقات المتوسطة والكبيرة إلى الكفاح. فالأولى تقف مع الرجل جنبًا إلى جنب في المصنع والمشغل والمستشفى. والأخرى لا تغادره في الحقل والزراعة.

هلموا إذَن نحو التمدن، والتمدن هو حق المرأة العربية في الحرية، وواجبها في الإنتاج، وإحساس الإنتاج هو إحساس الصحة النفسية، وهو إحساس الخير الاجتماعي، وهو إحساس الصلاح في المعنى العصري. فيجب أن نجعل قلب المرأة وضميرها يحفِلان ويشبعان من هذه الإحساسات البارة النبيلة.

العضوات (تنهدات): يا سلام ... يا لها من كلماتٍ بارة نبيلة.

إحداهن: إنني أريد أن أجري تحقيقًا صحفيًّا مع هذا الرجل.

أخرى: يجب فعلًا، ويا ليتك ترينه غدًا في كلية الآداب، إنه مدعوٌّ للإجابة على أسئلة الطلبة فقط ... هكذا قال ابني.

الأولى: كلا يا عزيزتي ... إنهم سيسألونه في مشكلات الأدب والفلسفة ... وأنا أريده في حديث خاص عن المرأة.

الأخرى: وكأن الأدب والفلسفة لا يعنيان المرأة ... هذه هي الانفصالية.

(ضحكات العضوات وضجيج ينتهي بفاصل موسيقي.)

(ضجيج جديد لأصوات شبان. صمت. سلامة يتكلم.)

سلامة: إنني سعيد بلقياكم في هذا المكان، وأرحب بكل سؤال.

(خطوات طالب يتقدم إلى المنصة.)

الطالب: هل يسمح لي الأستاذ أن أتساءل عن العلاقة التي تربط بين الأديب والمشكلات الاجتماعية كحرية المرأة مثلًا.

سلامة: التجديد في الأدب لا يعني شيئًا آخر سوى التجديد في الحياة، والأديب يجب أن يطربنا، ولكنه يجب أن يغيرنا أيضًا، وحرية المرأة — وكافة مشكلاتنا الاجتماعية — هي من سمات تطوُّرنا وتغيُّرنا ... ولا يستطيع الأديب الصادق أن يتجاهلها.

الطالب: قرأت لأحد النقاد أن دعوتكم إلى مقاطعة الأدب العربي القديم لا تستند على أساس علمي.

سلامة (يضحك مقاطعًا)**:** أرجو ألا يلتبس موقفي عند أحد، كما حدث للسيد الناقد؛ فإني لا أعادي القدماء، والثقافة القديمة هي تراث بشري عظيم لا يهمله إلا مغفل. ولكن يجب أن نميز بين قديم وقديم؛ ذلك أن هناك قدماء يفصل بيننا وبينهم آلاف السنين في عرف الزمن، ولكنهم — مع ذلك — قدماء معاصرون؛ أي يشتغلون بهمومنا البشرية أو الاجتماعية العصرية. وهل أنسى فضل هذا العظيم أخناتون، وبيني وبينه أكثر من ثلاثة آلاف سنة، حين دعا إلى السِّلْم الذي ما زلنا ننشده للآن؟ وأية دعوة أهم إلى القلب وأسمى في الشرف من دعوة في عالمنا الحاضر الذي يقف — كطفل — على شفا بركان؟

وهل أنسى هذا الإمام العظيم ابن حزم حين يدعو إلى الحب ويجعله أساسًا للسعادة، ويحض الناس على أن يحبوا، وأن ينشدوا العفة والشرف مع من يحبون. وبيني وبين ابن حزم نحو ألف سنة؟ وهل أنسى هذا العظيم الآخر ابن رشد، حين يعزو تخلف الشعوب إلى أن المرأة قد ضُرِبَ عليها في البيت، فلا تخرج ولا تختلط بالمجتمع ولا تشتغل بشئون الرجال ولا ترتزق بكدها ولا تملأ وظائف الدولة؟ وبيني وبين ابن رشد ألف سنة أيضًا.

هؤلاء وعشرات بل مئات غيرهم هم القدماء المعاصرون الذين يعيشون في عصرنا ويتحدثون إلينا حديث الضمير والعقل والشرف، ويحاولون تنبيهنا إلى القيم الإنسانية التي نسيناها أو كدنا. ليست العبرة في الأدب والفن إذَن بالقديم أو الجديد، وإنما العبرة بقيمة هذا الفنان أو الأديب، قيمته الإنسانية أو الاجتماعية التي يحنُّ بها إلينا ونحنُّ إليه بها فنتبادل وإياه الفكرة في حنان وانشغال إنسانيين. وكذلك ليست العبرة في الأدب أن يكون سهلًا أو صعبًا؛ لأن الكاتب الفذ هو الذي يجمع بين اليسر والعمق. والوضوح في الأدب هو المنطق، والكاتب الواضح هو الكاتب الفاهم. وعندما يفهم الكاتب يفهم القارئ.

الطالب: شكرًا (خطوات العودة إلى مكانه).

سلامة: أي سؤالٍ آخر؟

(خطوات تقترب إلى المنصة.)

طالبة: اشتهرت كتابات الأستاذ بالأسلوب العلمي، فما هو المفهوم العلمي للأدب والنقد؟

سلامة: إنني أفهم الأدب على أنه معالجة الإنسان في جملته أي في كليته، فالهندسة فن يعالج البناء، والكيمياء فن يعالج المواد، والطب فن يعالج الأمراض، ولكن الأدب فن يعالج الإنسان جملةً لا تفصيلًا؛ فهو يزن الموقف الفلسفي والموقف الجنسي والموقف الاجتماعي

وسائر المواقف البشرية للفرد، بحيث أنتهي من هذه المعالجة إلى أن أعرف قيمة هذا الفرد في المجتمع وفي الدنيا وفي الكون، وأنتهي إلى أن أقارن موقفي أنا القارئ بموقف هذا الفرد سواء كان هو موضوع قصة أو قصيدة أو مقال أو سيرة إنسان.

والنقد السليم للأدب هو النقد العلمي، أي إن الناقد يسأل: ما هي الظروف الموضوعية لهذا الأدب، وما قيمة هذا العمل الأدبي في المجتمع؟ هل هو يدعو إلى الحياة والصحة والخير، أم يحض على الانتحار والمرض والشر؟

والأدب الرفيع إذَن هو التنقيب عن معنى الحياة ودلالاتها، وهو البحث عن طبيعة الكون، وهو إقناع الإنسان بأن يكون إنسانيًّا، وهو ابتكار القيم الجديدة لتأخذ مكان القيم القديمة وتزيد الدنيا والبشر جمالًا وسعادة.

الطالبة: هل تؤمن بالخلود في الأدب؟

سلامة: ليس الأدب شيئًا خالدًا، إذ هو يتغيَّر بتطور الظروف وحاجات الشعوب وسيكولوجية الأفراد، ولكن يخلد فيه مع كل ذلك شيء واحد هو نزعته الإنسانية، فقد تدعو الظروف أديبًا إلى أن يحارب ملكًا سافلًا وعقيدة فاسدة أو طبقة طاغية أو استعمارًا أو استبدادًا، فهو يركز الأضواء على موضوع معين كي يبرزه ويحرك العقول والقلوب بشأنه، وقد يزول السبب الذي كتب وألَّف من أجله، فتزول قيمة ما كتب وألَّف لأن الغاية قد تحققت. ولكن تبقى بعد كل هذا النزعة الإنسانية في الأديب، لأن حرفة الفنان وعنوانه وهدفه وموضوعه أنه إنساني. وسبق أن قال الأديب الأمريكي هويتمان كلمة يصح أن تُعَلَّقَ على صدر كل فنان؛ قال هذا الإنسان العظيم: من أهان إنسانًا فقد أهانني.

الطالبة: ما هو الأدب الإنساني إذَن؟

سلامة: هو الأدب الشعبي؛ بمعنى أننا لا نؤلِّف القصائد والقصص كي نبعث في الأثرياء العطف على الفقراء والتصدُّق عليهم، وإنما هو أن ننظر بالعين الفنية للمشكلات الإنسانية والاجتماعية، ولكن من موقف الشعب نفسه؛ أي من الموقف الإنساني، وليس من موقف الأثرياء، فلا نطلب التصدُّق، وإنما نكافح للعدل والمساواة.

الأدب الإنساني إذَن هو أن نحس إحساس الشعب ونكافح كفاحه ونتكلم بلغته ونصرخ صراخه، ولا نلقي عليه كلمات الرحمة كما نلقي للجائع لُقَيمات الصدقة.

الطالبة: شكرًا (خطواتها تبتعد عن المنصة إلى مكانها).

سلامة: سؤال جديد؟

(خطوات جديدة تقترب من المنصة.)

طالب: أخذ عليك بعض النقاد أنك تقرن حياة الفنان بأدبه، رغم أننا يجب أن نعتمد في نقدنا على النص الأدبي فقط، أما حياة الأديب، فما لنا ولها، إذا كانت لن تصيب قرَّاءه بضرر؟

سلامة: أشكرك على هذا السؤال الحيوي … وأجيبك — ومعك النقاد — فأقول: إن الأديب ليس مخلوقًا هلاميًّا لا يتأثر بما يحيط به خلال عملية الخلق الفني، ذلك أن الفنان هو قطعة من الإنسانية، بما يتجمع فيها من تراث تاريخي واجتماعي وبيولوجي؛ أي إن الأديب — كإنسان يعيش بيننا — هو جماع تاريخي واجتماعي وبشري لفترة زمنية معينة، وهو حين يكتب لا يتجرَّد من هذه الخصائص المكونة لإنسانيته ووجوده؛ لأن تجرُّده منها بمثابة تجرده عن تكوينه العضوي والسيكولوجي والذهني … هذا التكوين الذي يتعاون في تناسق أثناء عملية الخلق الفني، ومن هنا يبدو واضحًا أننا لا نستطيع أن نعزل الأديب عن حياته؛ لأن مؤلفات الأديب في واقع الأمر هي حياته، وما يأخذ به من قيم وأوزان في مجتمعه ودنياه وعيشه ينتقل إلى ما يؤلف في الأدب. وقد سبق لي أن قلت، لهذا السبب: إن أعظم مؤلفات طه حسين هو حياته، إذ ليس هناك كتاب ألَّفه هذا الأديب العظيم يبلغ في القيمة الإنسانية ما تبلغه حياته.

الطالب: شكرًا (خطواته تبتعد).

سلامة: سؤال آخر؟

(خطوات جديدة إلى المنصة.)

طالبة: يقول المستشرق الإنجليزي مستر جيب في دراسته النقدية للأدب العربي في مصر، إن البراعة الروحية في أسلوبك هي تجديدك في اللغة … فماذا يقصد بهذا التعبير؟

سلامة: الواقع أنه ليس للحياة سوى الحياة، وكل ما عدا الحياة هو وسائل للحياة، فاللغة والأدب والفن والبلاغة إنما هي جميعها في خدمة الحياة التي لها الاحترام الأول والمكانة المفضلة. فنحن نتعلم الفنون ونمارس البلاغة ونُعنَى بالثقافة كي نصل في النهاية إلى مستوًى عالٍ من الحياة، ولذلك لا نحتاج إلى أن نكرر القول بأن بلاغة الحياة أهم وأخطر من بلاغة اللغة، وأن أسلوب الحياة أجدى بالأولوية والتفضيل في التعليم من أسلوب الكتابة، وأن فن الحياة هو أشرف وأجدى الفنون على هذا الكوكب.

وإذا جعلنا الحياة الشريفة السعيدة هدفًا نوجِّه إليه فنوننا وعلومنا وعقائدنا، فإننا نستطيع أن ننزع عن هذه جميعها تلك القداسة التي تحول بيننا وبين تنقيحها أو تغييرها.

ويعود عندئذٍ «فن البلاغة» فنًّا تجريبيًّا مثل جميع الفنون، ويتغير كما تغيرت، فليس من شك أن التغيير أو التنقيح قد عم فنونا كثيرة في عصرنا مثل الرسم أو النحت أو البناء. وقد رحب مستر جيب بمحاولتي تطبيق هذا التطور على اللغة العربية في حدود هذا المعنى.

الطالبة: ما هي اللغة المثلى في نظرك؟

سلامة: هي التي لا تلتبس كلماتها، ولا تنساح معانيها، ولا تتشابه عن بُعد أو قرب، بل هي التي تؤدي المعاني في فروقٍ واضحة. ثم هي اللغة الثرية الخِصبة التي يحتاج إليها المتمدنون. بل هي التي تتسع أيضًا لاختراع الكلمات الجديدة التي تتطلَّبها الحاجات النامية المتزايدة لهؤلاء المتمدنين. وكي نفكر التفكير الحسن نحتاج إلى اللغة الحسنة؛ أعني اللغة الدقيقة التي تؤدي معنًى معينًا ولا تتجاوزه إلى هوامش المعنى. وكذلك يجب أن تكون اللغة أنيقة فلا تصف الألوان الأصلية كالأبيض والأسود، بل تستطيع أن تنقل إلينا الظلال التي بينهما، فليس من البلاغة أن نطلق الأخضر على الأسود؛ كما تقول معاجمنا، بل يجب أن نميِّز لونًا من آخر تمييزًا صارمًا. ويجب أن تكون لنا بلاغة لا تقتصر على مخاطبة العواطف بل تخاطب العقول، وأن تكون غايتها الأولى هي الفهم. وهكذا يصبح المنطق هو الأساس الأول لأية بلاغة يراد بها التعبير السديد.

الطالبة: ماذا يعوق تطور اللغة في رأيك؟

سلامة: تتفاعل اللغة مع المجتمع، فتنحط بانحطاطه وترتقي بارتقائه، أي إنها تتطور. وهي حين تتطور ينشأ بينها وبين المجتمع اتصال فسيولوجي ووظائف عضوية كما بين اليد والذهن، كلاهما يخدم الآخر وينتفع به. والتطور هو أن نخلِّص اللغة من الكلمات الأثرية التي لم تعد ملائمة لمجتمعنا الجديد، فاللغة بمثابة المصنع الذي يعيش في عصرنا، ومع ذلك يجمع في مستودعاته فأسًا من الحجر كانت تُستعمَل قبل ثمانية آلاف سنة، وإبرة من الشوك كان أسلافنا يستعملونها قبل مائة ألف سنة، وسيفًا من البرونز كان يُستعمَل قبل أربعة آلاف سنة، ومع هذه في وقت واحد نجد مصنوعات أخرى مثل الراديو والمصباح الكهربائي والسلفانيلاميد. ومن هنا هذا الارتباك الذهني الذي يؤدي إلى قلة الفهم أو اختلاطه. ذلك لأننا نستعمل أدوات قديمة كي تؤدي لنا خدمات جديدة.

الطالبة: أشكرك (خطواتها تبتعد).

(خطوات نحو المنصة.)

طالب: هل يمكن للكلمة أن تؤثر في سلوك الإنسان؟

سلامة: لا شك في ذلك، فلو تخيَّلنا سيدة أنيقة في صحة جيدة، قد اقتربت من الثامنة والأربعين أو التاسعة والأربعين، ثم أحست توعكًا أو توترًا، فلما استشارت الطبيب قال لها إن حالتها تعد طبيعية في سنها … سن اليأس.

يأس؟ من منا يسمع هذه الكلمة ولا يضطرب؟ الواقع أن جميع نسائنا يضطربن لهذه الكلمة. ولو أننا استبدلنا بكلمتَي سن اليأس سِنَّ الحكمة أو سِنَّ النضج لكان لهذا المعنى الإنساني توجيهٌ آخر نحو الأمل والنشاط، ولكان منه سبب لسعادة نسائنا بدلًا من شقائهن.

الطالب: شكرًا.

(فاصل موسيقي يعلن انتهاء الندوة.)

(النهاية الموسيقية تدخل بنا إلى جو منزلي.)

صوت شاب: حقًّا إنه رجل عظيم.

صوت فتاة: من هو يا أخي؟

الشاب: سلامة موسى يا أختي … إنني أقرأ مذكراته منذ الصباح، وأكاد لا أريدها تنتهي … تصوري أنه وزَّع الشربات في بيته يوم طُرِدَ فاروق فجر ٢٣ يوليو يعلن قيام الثورة.

الفتاة: وماذا يقول عن الثورة؟

الشاب: إنه يفلسفها … اسمعي (يبدأ صوت سلامة).

«حين أعرض لأحداث بلادنا فيما بين ١٩٤٧ و١٩٥٧م أجدها على اختلاف بارز بين نصفيها. فالنصف الأول إلى ١٩٥٢م كان انحدارًا يكاد يكون انهيارًا في السياسة والأخلاق. فقد ظهرت حركات رجعية أوشكت أن تحيل بلادنا إلى جهنم، كما فسد الجهاز الحكومي وطغى العرش، واستخفت الأحزاب بالقيم واستهترت، وأصبح الزعماء والساسة متسلقين يرغبون الوصول إلى القمم دون احتفال بالوسائل، ولذا كانت في الأغلب قمم الثراء والسلطات على هرم من أشلاء الشعب.

أما النصف الثاني، أي من بداية الثورة حتى الآن، فيمثل نهضة الشعب وهي نهضة إنشائية بنائية في جميع المرافق ما زلنا ماضين في طريقها الذي لن يكون له نهاية. وأنا لذلك كبير التفاؤل بالمستقبل، فقد أُمِّمَت قناة السويس في ١٩٥٦م، وأحس الشعب أنه بهذا التأميم لم يسترد هذه القناة فقط، بل استرد كرامته. وتاريخ هذه القناة لا يقرؤه مصري

إلا مع الألم والغيظ، فإنه أكبر عملية نصب واحتيال في السياسة العالمية في القرن التاسع عشر. وأذكر أني منذ أكثر من عشر سنوات دعوت إلى تأميم هذه القناة، وقلت في تدليلي وتبريري: إن هذه القناة تقع في أرض مصرية، وإن تأميمها من حيث القانون لا يزيد على تأميم الترام في القاهرة. وبعدها قرأت لأحد الصحفيين أنه سأل رئيس الوزراء آنذاك عن إشاعة التأميم، فأجاب رئيس الحكومة المصرية بأنه ليس عند حكومته أية نية للتأميم، وأنها تنتظر انتهاء الامتياز حين تستولي عليها عام ١٩٦٩م. ولذلك أكرر أني كبير التفاؤل بالمستقبل، وخاصة بعد هذه الاتفاقات التي نعقدها مع الدول لتصنيع بلادنا، هذا التصنيع الذي سيحل كثيرًا من أزماتنا، بل إن هذه الأزمات ستحل نفسها عندئذٍ بلا عمل إرادي من جانب الحكومة؛ فإن التعطل سيزول، ويأخذ الاتجاه العلمي مكان الاتجاهات التقليدية، فالثقافة العلمية ستكون النتيجة للحضارة الصناعية، ثم تعود هذه الثقافة فتؤثر في هذه الحضارة، ويستمر التفاعل بينهما. وهكذا أسعد كثيرًا لأن دعوتي للصناعة قد نجحت، وهي دعوة أمضيت فيها أكثر من ثلاثين سنة، وها أنا ذا في ١٩٥٧م أجد الجمهورية النظام الإنساني الديمقراطي لكل شعب حر.

وقد رفعت الثورة شبابنا من اهتماماتهم الشخصية الصغيرة إلى مستوى التاريخ. فصاروا يهتمون بإصلاح الوطن واستقلاله، وزيادة أرضنا المزروعة، وإنشاء المصانع، وتقوية الجيش، ورفاهية الفلاحين والعمال، واستقلال المرأة واستكمال حقوقها البشرية. وأصبح شبابنا يعملون ويجِدُّون، لأن الثورة قد ألهمتهم شرفًا جديدًا، ولأنهم لم يعودوا يجدون الطرُز الخسيسة من الرجال أمثال فاروق أو قواديه أو جواسيسه.»

(ينتهي الصوت بموسيقى.)

صوت الفتاة (متنهدة)**:** يا سلام ... إنه يعبِّر في صدقٍ عن أروع لحظات حياتنا.
صوت الشاب (متأثرًا)**:** وكفاحنا!
الفتاة: ماما تقول إن صديقتها الصحفية ستزوره ... ليتها تأخذني معها.
الشاب: حقًّا ... إنها فرصة العمر.

(فاصل موسيقي)

(صوت سيدة تتكلم.)

الصحفية (سألته، وهو يقلب كتاب «المرأة ليست لعبة الرجل»)**:** هل وصلت المرأة العربية إلى ما كنت تصبو إليه؟

وأجاب **سلامة موسى**: لقد وصلت المرأة في بلادنا إلى أكثر مما كنت أصبو إليه منذ أربعين أو خمسين سنة. ولكن أطمع في أكثر مما وصلت إليه، أطمع في سنِّ قوانين جديدة تقرر لها استقلال الشخصية المدنية في جميع تصرفاتها، وأيضًا مساواتها بالرجل في جميع الحقوق الاقتصادية، وكذلك حقوق الزواج والطلاق. يجب ألا يتميز الرجل بشيءٍ منها.

الصحفية: ما رأيك في الضجة التي أثيرت أخيرًا حول الاختلاط في الجامعة؟

سلامة: هي ضجة أنتظرها في فترة الانتقال من أخلاقنا القديمة إلى أخلاقنا الجديدة، فإن الصدمة التي تحدثها حرية المرأة في قلب الرجل التقليدي ليست صغيرة، وهو معذور إذا تأوه أو صرخ، والذي أعرفه بمشاهداتي أن الفتاة المصرية بالمقارنة إلى زميلتها الأوروبية تعد من أكرم الفتيات وأنبلهن وأكثرهن تحفظًا في العالم، وهي تهدف إلى تحقيق السعادة في الزواج وتسعى له في شرفٍ وأمانة.

الصحفية: قلت للرجل الذي دعا إلى تعليم الجنس في المدارس: ما هي الأسس التي يمكن أن تُبْنَى عليها مادة «التربية الجنسية» إذا أمكن إدخالها ضمن مناهج الدراسة؟

فأجاب **سلامة**: التربية الجنسية بالمران والاختلاط في المراحل الأولى من التعليم، وتُعَلَّم في البيت من الأبوين، وتُعَلَّم بعد ذلك في المراحل العليا على أيدي أساتذة حكماء وعلماء، وتُعَلَّم بالكتب النظيفة التي يكتبها مسئولون عارفون غير مهرجين.

الصحفية: من هي أعظم امرأة في العالم؟

سلامة: ليس هناك امرأة واحدة عظيمة، هناك آلاف، بل ملايين. والمرأة العظيمة الأولى التي عرفتها هي أمي، وقد أكون مخدوعًا، وذلك لأني وجدت منها حبًّا عظيمًا، وهذا عذري. وكل امرأة تخدم أبناءها وتهيئهم لمجابهة الصعاب في هذه الدنيا وترسم لهم طرق الاستقامة والشرف هي امرأة عظيمة. ولذلك فالمرأة العظيمة الثانية التي عرفتها هي زوجتي؛ لأنها استطاعت أن تصل بأولادها إلى مرتبة عالية من التربية. وفي المجتمع الذي يجعل الوظيفة الأولى للمرأة طبخ الطعام والإسراف في تهيئته بحيث يرضي النهم الذي لا يشبع … في مثل هذا المجتمع يشق على المرأة أن تكون عظيمة. ولكن في مجتمع قادم حين نعرف كيف نشترك في المطاعم العامة، وحين نعرف أن المرأة يجب أن تعمل أعمال الرجال وتهدف أهداف العظماء، حينذاك سوف نجد العظمة في المرأة أكثر مما نجدها الآن.

الصحفية: والكتاب الذي كان على المقعد المجاور للكاتب الكبير هو «فن الحب والحياة»، ويذكر فيه سلامة موسى الانتصارات الرائعة التي حققتها المرأة في جميع أنحاء

العالم. قلت للرجل الذي يكسو الشعر الأبيض رأسه في هدوء: ما هي الأهداف التي لم تحققها المرأة العربية في نظرك؟

سلامة: أعظم ما ينقص المرأة في البلاد العربية هو تحقيق شخصيتها، ولن تستطيع ذلك إلا إذا عملت وكسبت وأصبحت قادرة على أن تحدد موقفها من المجتمع والعالم بلا خوف من الجوع. وسوف يكون هذا ممكنًا عندما تعم بلادنا الحضارة الصناعية المنتظرة التي تهيئ الفرص لجميع الشباب والفتيات كي يعملوا وينتجوا.

الصحفية: من هو الرجل العظيم؟

سلامة: دعيني أسرق الإجابة من برنارد شو، إذ قال: إن الرجل العظيم الذي يعطي الدنيا أكثر مما يأخذ منها؛ أي إن الدنيا تجد بعد انقضاء عمره أنها كسبت به ولم تخسر، وانفقت عليه أقل مما ترك لها. وهذا الذي تركه لها قد يكون حكمة أو قدرة أو علمًا أو اختراعًا أو زيادة في الثروة أو الخير أو السلام.

الصحفية: قال المستشرق المجري جرمانوس في نقده لك، إنك تؤثر العقل على القلب في اختيار السلوك الإنساني. فأين يقع إيمانك إذَن بين الاثنين؟

سلامة: إن جميع الأديان في نظري متساوية. فأنا أحب المسيح وأُعْجَب بمحمد وأستنير ببوذا. وأُحس أن كل هؤلاء أقربائي في الروح، أحيا معهم على تفاهم، وأستلهم منهم المروءة والحق والرحمة والشرف. وأُومن — زيادة على هؤلاء — بحب الطبيعة وجلالة الكون. ولا أنسى المعنى الديني في نظرية التطور، وموكب الأحياء التي يتوجها الإنسان. بل إني لأجد هذا المعنى الديني في جمال المرأة، وقداسة الأمومة، وشرف الإنسانية. وأومن بتولستوي وغاندي وفولتير وبيكون. إن الصورة الوحيدة التي تطل على سريري أراها عند اليقظة في الصباح، وقبل النوم في المساء، هي صورة تولستوي، الإنسان الإنساني، وبكلمة أخرى أقول: إن بؤرة إيماني هي الإنسانية بمن تحوي من فلاسفة وأنبياء وأدباء، وبما تحوي من شجاعة وذكاء ومروءة ورحمة وجمال وشرف.

الصحفية: وكدت أنسى سؤالي الأخير، لولا ابتسامة الرجل العظيم، فقلت له: ما آخر ما قرأت؟

سلامة: بروفات كتاب عن سلامة موسى.

الصحفية (ضاحكة)**:** كيف؟

سلامة: إنه دراسة لإنتاجي الفكري كتبها ناقد شاب.

الصحفية: وآخر ما كتبت؟

سلامة: تعليقي على هذه الدراسة.

الصحفية: ما هي أمنيتك؟

سلامة: أن أموت — مثل الجاحظ — وعلى صدري كتاب.

(موسيقى)

الفصل الأول

رائد الفكر العلمي

كان مناخنا الفكري السائد في بداية القرن العشرين مزيجًا من الثقافتين الإقطاعية والاستعمارية. فالمدارس المدنية قاصرة على دراسة الإمبراطورية البريطانية، والمعاهد الدينية قانعة بدراسة العالم الآخر، ومَجلة البيان الأدبية اكتفت باستخلاص القيم الفنية من كهوف الأدب القديم. وكان هذا وضعًا طبيعيًّا في ظل مجتمع يرسف في قيود الاحتلال وأغلال العلاقات الإقطاعية … فلقد تميزت البرجوازية المصرية في نشأتها بسمات الرأسمال التجاري الضعيف، والسمة الأساسية للرأسمالية التجارية الناشئة هي استسلامها المؤقت للقوى السياسية والاجتماعية السائدة.

وهكذا بقي النشاط الوطني في تلك الفترة دون المستوى القومي، فالشعارات الرائجة حينذاك، كالدعوة إلى جامعة إسلامية، لم تكن في اتجاه الوحدة القومية التي هي الأمل المتوثب بين الضلوع مع نمو البرجوازية في بلد مستعمر وشبه إقطاعي. وبالرغم من ذلك وُلِدَت الشعارات القومية وتسللت في خفوت إلى كيان الشعب ووعيه كصرخة لطفي السيد «مصر للمصريين» التي ألهبت وجدان الشعب بروح جديدة زحفت إلى فكره وثقافته بأناة وهدوء بالغَين. فظهرت الأبحاث في الحضارة المصرية، والمقالات العديدة حول المسألة الوطنية الوافدة مع البرجوازية، كما صدرت المَجلات العلمية والأدبية الآخذة بمنهج الحضارة الأوروبية. والحضارة الأوروبية حينذاك هي حضارة البرجوازية في العصر الإمبريالي حيث تجاوزت مرحلتها الثورية إلى مرحلة الوقوف في وجه التقدم.

ومع هذا كانت القوى الناهضة في مصر شاخصة إلى أوروبا … إلى النموذج الكلاسيكي للثورة البرجوازية. ولعل هذا ما يفسر لنا ترجمات الأدب الرومانسي التي نشرها فرح أنطون في مجلته «الجامعة»، والنظريات العلمية كالداروينية التي كتبها شِبلي شُميِّل على صفحات «المقتطف» … إنها بمثابة المقدمات الفكرية للطبقة الثورية.

ولم تبلغ هذه المَجلات درجة واسعة من الانتشار بين أبناء الطبقة الجديدة. على أن القلة النادرة التي حظيت باستقبال الثقافة الجديدة كانت تمتلك من الظروف الذاتية والموضوعية ما يمهد لها الطريق.

وسلامة موسى أحد أولئك الذين هيأت لهم ظروفهم هذا الطريق، فهو أحد أبناء الفئات الصغيرة من الطبقة الجديدة ... وهو أحد أفراد الأقلية المسيحية من الشعب المصري، لذلك كانت التناقضات بينه وبين الواقع المصري أكبر من أن تحلها هذه القراءات المتناثرة في العلم والفن الأوروبيين.

وجاء قراره عام ١٩٠٨م بالسفر إلى أوروبا تعبيرًا ملحًّا عن التناقض بينه وبين المجتمع المصري في تلك المرحلة. ويكشف لنا كتابه الأول «مقدمة السوبرمان» — كتبه عام ١٩٠٩م ونُشِرَ في العام الذي يليه[١] — عن الخطوط الباكرة في خريطة حياته الفكرية. إنه يتحدث إلينا باللغة الفابية؛ أي بمنهج الفابيين الإنجليز القائلين بالتطور التدريجي والمعادين لأسلوب الكفاح الثوري. ويقارن بين المرأة الإنجليزية والمصرية في حدود الثورة على التقاليد السائدة في بلادنا. ويعرض لما توصل إليه علم اليوجينيا في تطوير الكائن الإنساني بغير الحاجة إلى قتل الضعفاء والمرضى كما ينادي نيتشه، وإنما بتعقيم ذوي العاهات السيئة فلا تورث أمراضهم بعد الزواج. ثم يعرض للنهضة الأوروبية في الأدب، وكيف أننا بحاجة إلى أدب مصري يعبر عن الشخصية المصرية.

ولأول وهلة نحس فور انتهائنا من قراءة هذا الكتيب قلقًا حادًّا من الانفجارات الحادة التي تتوالى من صفحة إلى أخرى، بل إننا نسمع دوي هذه الانفجارات وأزيزها في عقلية المؤلف ومنهج تفكيره. إنه يختتم حديثه القصير قائلًا (ص٢٩): «إن الفلسفة الحديثة ترمي إلى تفسير الحياة بحب القوة وكره الضعف، وتحسين الإنسانية بطريقة عملية خالية من كل سفسطة، أساسها علم البيولوجيا الحديث الذي يوضح لنا العوامل التي رقَّت الحيوانات ويبني إمكان تطبيقها على الإنسان. فبهذه الفلسفة الجديدة نُحسِّن الإنسانية الآتية بمنع كل ما فينا من العناصر الرديئة من الوصول إلى نسلنا. وأهم هذه العوامل هو تحريرنا الاقتصادي بشكل يساوي فرصة العمل بين الأفراد، وهذه هي السوشيالية — أي الاشتراكية — وتحريرنا الأدبي بشكل ينقرض فيه الدنيء الذي يعيش الآن بسلطة الواجبات الأدبية، ويبقى العالي الذي يرى في نفسه قانونًا لسلوكه. ولْنَذْكُرْ دائمًا أن الرحمة

---

[١] عن دار الهلال.

التي نحسن بها على الضعيف والمريض هي قسوة هائلة وجريمة فظيعة على الإنسانية القادمة لأنها تخلد الصفات الرديئة في الشعوب. يجب أن تتقوَّى فينا غريزة الحياة إلى حدٍّ نكره فيه الضعف والمرض وكل منحط حتى في نفوسنا. صحيح أننا قتلنا إلهنا ولكن لنحيي الإنسان.»

إن أول ما نصطدم به مع بداية تيار سلامة الفكري، ليست هي آراءه التفصيلية وأفكاره الدقيقة، وإنما نحن نلتقي وجهًا لوجه مع منهج في التفكير يغاير مناهج الفكر والحياة في مصر حينذاك. ومنهج مقدمة السوبرمان يفتقر بصورة مزعجة إلى الوحدة والتكامل، ولهذا لست أراه إلا جنينًا لمفكر ثائر على أوضاع غريبة معقدة في بلاده، إنه تسجيل أمين للصدمة البالغة العنف التي أصابت سلامة على إثر الالتقاء بين عينيه التي أضناها سواد مجتمعه المظلم، وبين أضواء الحضارة الأوروبية الصاخبة، فسقط صريعًا بين أفكار نيتشه وشوبنهاور من جانب، والأفكار الاشتراكية من جانب آخر. واللقاء الغريب بين النقيضين، إنما يعبِّر عن ضراوة البنيان التاريخي للمجتمع المصري آنذاك؛ التناقض بين العلاقات الاجتماعية المخيمة على الشكل الاجتماعي للقوى الإنتاجية الجديدة والقيم الوافدة معها.

على أننا لا ينبغي أن نتوه في الجزئيات الصغيرة بحجة واهية، أن مقدمة السوبرمان تزدحم سطورها بالمتناقضات، فالثورة على الماضي، على القديم، على الواقع المصري، هي العنصر الأول الذي ينبغي أن نمسك به في أولى خطوات رحلتنا الطويلة مع سلامة موسى. والعنصر الثاني يمكن العثور عليه في غلبة هديره على بقية الموجات الكثيرة المتناثرة بين صفحات الكتيب، حين يصرخ سلامة (ص٢٠): «إلى متى نرزح تحت هذا النظام الرأسمالي القذر؟ إلى متى؟» فإذا التقطنا هذا السؤال، وأضفنا إليه ثورة صاحبه على كافة مجالات الحياة المصرية، لاستطعنا أن نستخلص الملامح البارزة على جبين سلامة المفكر.

والملاحظة الأولى على حياته الفكرية أنه حدد اتجاه مساره التاريخي، بالرغم من القلق والسذاجة اللذين صاحبا بعض أفكاره. هذا المسار هو التعبير الثوري عن قوى التقدم في المجتمع، التعبير الذي صاغه في أسلوب مباشر حين يصور لنا لحظات نقطة التحول التاريخية في حياته، إذ خلا إلى نفسه يسألها في صراحة: «من هم خصومي الذين يجب أن أكافحهم؟ ومن هم أصدقائي الذين يجب أن أؤيدهم؟ ووجدتني أفكر وأجيب، وأحيانًا يحتد تفكيري فأسمعه كلامًا أنطق به. أجل ليس لي مأرب في هذه الدنيا، فلست أبالي أن أكون ثريًّا، لا بل لست أبالي أيضًا أن تكون لي زوجة وأطفال، وإنما قصدي أن أفهم، أن أعرف كل شيء وآكل المعرفة أكلًا. ثم عدت فقلت: ولكن لماذا؟ وأجبت: لأكافح!

أكافح هذا الشرق المتعفن الذي تنغل فيه ديدان التقاليد، وأكافح هذا الهوان الذي يعيش فيه أبناء وطني؛ هوان الجهل وهوان الفقر. أجل، إني عدو الإنجليز وعدو للآلاف من أبناء وطني، لهؤلاء الرجعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة، ويؤمنون بالغيبيات. وصارت هذه الأفكار همًّا يؤرقني».[٢]

وتبلور هدف سلامة موسى في كتابه الثاني «الاشتراكية» الذي كتبه عام ١٩١٢م. والكتاب ليس بحثًا علميًّا في هذا النظام الاجتماعي، بل هو مجموعة من الانطباعات السريعة على إثر قراءته لـ «رأس المال» في المتحف البريطاني. ولئن كانت اللهجة الفابية تشوب الكتاب، إلا أن ما ورد فيه من تعبيرات ماركسية تعكس مفهومًا جديدًا قلقًا، لها دلالتان: الأولى أنها خطوة جديدة للمفكر الشاب، وثانيهما أن خطوته الأولى في «مقدمة السوبرمان» لم تكن الأخيرة ولن تكون.

في هذه المرحلة يؤكد سلامة على ثلاث نقاط:

(١) «ليس الاستعمار إلا إحدى نتائج نظامنا الحاضر.» (ص١٣)، والطريق إلى الاشتراكية في مصر يكون: (٢) «بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي.» (٣) «نشر المبادئ الاشتراكية وإدخال بعضها بالتدريج في جسم الحكومة.» (ص١٤). وجدير بالالتفات هذه الكلمة القصيرة التي قدم بها الكتاب فقال: «لست طامعًا أن تُعَدَّ هذه الرسالة دعوة للجمهور إلى الاشتراكية، ولا أن تكون سببًا في تأليف حزب أو جمعية، ولكني أطرحها أمام الجمهور القارئ عسى أن تكون خميرة تختمر بها الأفكار إلى حين تستعد البلاد للاشتراكية.»

ولا ريب أن كتابًا في العربية عن الاشتراكية يصدر عام ١٩١٢م كان فتحًا ضخمًا في تاريخنا الفكري والاجتماعي على السواء ... فالعمل ورأس المال والشعب والبرلمان، ووحدة الصف الوطني، كل هذه لم تكن في حساب الثقافة الإقطاعية السائدة، فضلًا عن أنها لم تكن ضمن برامج وزارة المستعمرات البريطانية، كذلك فإن هذه المفاهيم جسَّدت الأفكار الجنينية الكامنة في أحشاء الطبقة الوافدة على مسرح الاقتصاد المصري والسياسة المصرية.

وهنا تأتي الملاحظة الثانية على حياة سلامة الفكرية. فقد جعل من هذه الحياة سلسلة متصلة الحلقات في محاولة حل التناقضات بينه وبين المجتمع، والحلقة الأولى في هذه السلسلة محاولته أن يحل هذا التناقض بالثقافة، بتغيير المناخ الذهني، بالفرار من

[٢] تربية سلامة موسى، طبعة ثانية، الخانجي بالقاهرة، ٧٣.

العقلية الشرقية إلى حضارة أوروبا. وكانت الحلقة الثانية هي التعبير المكتوب عن هذه التناقضات، وتبصير أبناء مجتمعه بمأساة حياتهم. وهكذا ليس غريبًا أن يعود سلامة من لندن، ليصدر أول صحيفة أسبوعية باسم «المستقبل» عام ١٩١٤م. وراح يكتب مع شِبلي شُميِّل ويعقوب صروف وفرح أنطون عن التطور، والوحدة القومية، والفكر العلمي، والاشتراكية. واستشعرت سلطات الاحتلال ومنابر الفكر الإقطاعي خطرًا ماثلًا في هذه المَجلة المستقبلية. فلم تتوان عن إغلاقها بعد ظهور ستة عشر عددًا. ولم تكن هذه السلطات قد فتحت فاها وهي تطالع ثمرات الفكر الأوروبي على صفحات «المقتطف» و«الجامعة» و«مسامرات الشعب»، لأنها أحست فارقًا كيفيًّا بين هذه المَجلات، و«المستقبل» التي لم تنشر الفكر والأدب والفلسفة والتاريخ والعلم — جنبًا إلى جنب — إلا لكونها تضع منهجًا جديدًا في تاريخ الحياة المصرية، منهجًا أقنع السلطة شبه الإقطاعية المتحالفة مع الاستعمار، أنه ناقوس اليقظة القومية يعلن عما قريب ساعة الصفر.

ولقد ساهمت إرهاصات الحرب العالمية الأولى، وسنوات الحرب نفسها، في التعجيل بهذه الأزمة، كانت مشاكل الإمبريالية تتفاقم ولم تستطع الحرب أن تكون حلًّا حاسمًا للأزمة، بل وضعت أوزارها لتشهد عدوًّا جديدًا من نوع آخر، لتشهد انتصار أول ثورة اشتراكية في العالم. ومنذ ذلك الوقت أصبحت الثورات القومية احتياطيًّا للثورة العالمية. بعد أن كادت تقع فريسة سهلة بين أنياب القوى الاستعمارية. لهذا كان التوقيت الثوري لليقظة القومية في بلادنا سنة ١٩١٩م مناسبًا. إنه لم يعلن فحسب عن ميلاد البرجوازية، وإنما كان شهادة الميلاد للقوى الطبقية الجديدة. أي إن نشأة البرجوازية تعني بالتحديد مولد الطبقة العاملة أيضًا. من هنا ينبغي تقييم ثورة ١٩١٩م بأنها — أولًا وقبل كل شيء — أكدت تغيُّر معالم الخريطة الاجتماعية المصرية.

ومن هنا أيضًا ينبغي تقييم تجربة سلامة الأولى مع التنظيم السياسي. فقد اشترك في تأسيس الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠م بفاعلية هذه الظروف جميعًا على النطاق العالمي والصعيد المحلي معًا. كان العمل الحزبي عند سلامة أحد أشكال حل التناقض بين أفكاره المتقدمة والمجتمع الرجعي.

غير أن أولى مراحل الثورة القومية لم تنجح تمامًا لما كانت عليه البرجوازية التجارية من ضعف ووهن. وما كان عليه الاستعمار من قوة فتوحات نهاية القرن التاسع عشر. وما كان عليه الإقطاع من شيخوخة مستكينة في أحضان الإمبريالية. لذلك كان حل الحزب الاشتراكي على يد الرأسمالية القومية الناشئة أمرًا لا يثير الاستغراب.

واعتزل سلامة الحياة السياسية المنظمة من ذلك الوقت، واكتفى بالمساهمة الفكرية في ميدان الصراع، ولم تتخذ هذه المساهمة فاعلية سياسية بصورة مباشرة، وإنما اتخذت صورة العمل على نشر الثقافة العلمية منذ تولى رياسة تحرير مَجلة الهلال بين عامي ١٩٢٣ و١٩٢٩م.

وفي هذه الفترة أنجزت الحضارة الأوروبية خطوات رائعة في مجال التقدم العلمي؛ الفكر الاشتراكي يبلغ درجة عالية من النضج بمصاحبة التجربة الاشتراكية الأولى. ويكتب سلامة بحثًا في الهلال بعنوان «التفسير الاقتصادي للتاريخ» هو تقرير موجز عن اكتشاف الماركسية لقانون تطور المجتمعات. لم يعلن التقرير ماركسية كاتبه. بل أوضح نوعية القضايا التي يعانيها، وهمزة الوصل بينها وبين الفكر العربي الحديث. كان العقاد منهمكًا في نقل المدرسة الإنجليزية النقدية إلى أدبنا، وكان طه حسين مشغولًا بثمرات المدرسة الفرنسية، وجميعها محاولات الفكر البرجوازي لتمثل مراحل النهضة في تاريخ الفكر العالمي.

أما سلامة، فلم يمض في نفس الاتجاه، لم يستهدف تعمُّقًا في أحد فروع المعرفة البشرية، وإنما كان يصوغ منهجًا متكاملًا للتفكير. لذلك تابع تطور اتجاهات علم النفس والوراثة والحضارات القديمة والأديان، وبحث إمكانيات الترابط بين هذه المجالات المختلفة من جانب، وبينها وبين الواقع المصري من جانب آخر. والمتأمل لكتاباته حينذاك يعثر على خيط رفيع يتخلل موضوعاته كلها. ففي «مختارات سلامة موسى» — ظهر عام ١٩٢٦م — نلحظ تركيزه على ثلاثة موضوعات: نقده الشديد لاتجاه الأدب المصري إلى تقليد الأدب العربي، ومطالبة الأدباء المصريين بالتعلم على أيدي أدباء أوروبا التقدميين كبرنارد شو، واحتذاء المجددين في الآداب العربية «الذين يرمون إلى اقتباس الطرق الأوروبية، والإقلال من الصنعة، وتضمينه — أي الأدب — الموضوعات الاجتماعية، والنزوع إلى الابتكار وترك التقليد لكُتَّاب العرب القدماء. ونذكر في مقدمة هؤلاء المجددين طه حسين والعقاد وعبد الرازق في مصر، والريحاني وجبران والسكاكيني في سوريا والمهجر، والزهاوي في العراق.» (ص٢٨٠). وحرص على توضيح نظرية إليوت سميث القائلة بأن مصر هي أصل حضارات العالم. وأخيرًا ولعه بتفصيل نظرية التطور وعرض انعكاساتها على الفكر والمجتمع الإنسانيين. والخيط الرفيع إذَن هو أن المفكر ينشد منهجًا علميًّا لتفسير الواقع ودفعه إلى أمام، إلا أن هذا كان في حدود «الاتجاه» فحسب، لم يتجاوزه إلى خطوة العثور على ذلك المنهج ... كما نرى في كتابه الخطير «اليوم والغد» — صدر عام ١٩٢٨م — ففيه تتضح أكثر الخطوط المنهجية لتفكير سلامة موسى.

في الجزء الأول من «اليوم والغد» تستقبلنا «مقدمة السوبرمان»، و«نشوء فكرة الله»، وقد ظهرا خلال عامي ١٩٠٩، ١٩١٠م على التوالي. وحِرص الكاتب على إثباتهما في كتابه الجديد يساعد الباحث على تتبع دقائق تطوره. و«نشوء فكرة الله» فصل مقتبس عن كتاب للمفكر الإنجليزي غرانت ألين، ينطلق فيه من أساس مادي لفهم الكون. ولقد شغلت فكرة الله اهتمام سلامة كثيرًا، بل إن ترديده لصيحة نيتشه في خاتمة «مقدمة السوبرمان» بأن الله مات ترمز إلى نقطة الانطلاق الحقيقية لفلسفته الخاصة بالمجتمع. إنه لم ير بؤس العمال وأنين الفلاحين من كتب الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع، وإنما هو قد استشعر هذا البؤس من صفحات الفلسفة التي قالت له إن القيم الرجعية الكامنة في التقاليد والعادات واللاهوت والغيبيات، هي التي تخدر حواسهم عن واقعهم المر فلا يرون أية هاوية تنحدر إليها أقدامهم المغلولة بقيود الآلهة والأنبياء والقديسين والرسل. ومن هذه الزاوية تتحدد العلاقة الجدلية العميقة بين دراسة سلامة الجادة المثابرة حول موضوع «الله»، وبين تبصير الفئات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي بحقها في الحياة بشرط أن تتحرر من العبودية الأولى؛ عبودية الوهم والخرافة، وسوف تتحرر عندئذٍ من العبودية الثانية؛ عبودية الاستغلال الطبقي. وظلت هذه الفكرة نقطة الانطلاق عند سلامة موسى في تكوين منهجه الفكري وتدعيمه إلى النهاية، بأن راح في مختلف مؤلفاته يلح إلحاحًا شديدًا مركِّزًا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبي. ولم يحدث أن تحوَّلت فكرة الله عنده إلى مجرد فكرة فلسفية، يكتفي بدحضها على المستوى الفلسفي لخاصة المثقفين. ولم يحدث أن بذل جهدًا كبيرًا مع الاقتصاد السياسي ليعرف جيدًا أنه يمكن الوصول إلى حل للمأساة الاجتماعية لتلك الفئات المسحوقة دون أن تخلع عن نفسها ثياب الدين مرة واحدة. لم يحدث شيء من ذلك لعديدٍ من الأسباب أهمها:

أولًا: أنه لم يقصد من مناقشة فكرة الله إلى رياضة ذهنية، أو حتى لمجرد الوصول إلى الحقيقة الفلسفية ... وإنما هو يدأب على مناقشة هذه الفكرة لاقتناعه المطلق بأنها مفتاح السر في الأزمة الاجتماعية الطاحنة التي يعانيها المجتمع. ذلك أنه فوجئ عند وصوله إلى شواطئ أوروبا بأن الناس ينظمون المظاهرات في شوارع باريس وهم يحملون لافتات ضخمة كُتِبَ عليها بالخط العريض «لا رب ولا سيد».[٣] وفي نفس الوقت يتمتع أولئك

[٣] تربية سلامة موسى، ص٦٧.

الناس أنفسهم بحياةٍ رخية وعيشٍ رغيد! بينما في مصر يختلف الوضع تمامًا، إذ ينهمك أهلها في تأدية الفرائض والطقوس، وتتلوَّى بطونهم جوعًا! وإذَن، فهذه هي العلاقة بين الأساطير الرجعية والتخلف الاجتماعي، لا بد من محوها أولًا، والتغيير الاجتماعي ثانيًا.

ثانيًا: لم يضع سلامة يده على المأساة الاجتماعية للإنسان من خلال علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، وقلَّما نجد له كتابًا كاملًا في هذه الموضوعات. وإذا خصص لأحدها كتابًا مستقلًّا. فلكي يوضح الفكرة السابقة عن الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع … بينما نعثر له على آلاف الصفحات التي سودها حول نظرية التطور وأصل الإنسان. والجذور الاجتماعية للعقائد الدينية.

ثالثًا: قصد سلامة أساسًا إلى تخطيط «منهج» شامل لحياتنا، فراح يربط بين الأفكار والواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، مستهدفًا بذلك أن تشتمل بصيرتنا العقلية على «بوصلة» فكرية للحياة تقوم على أسس موضوعية، عمادها التعرف الحميم على تلك الرابطة القوية بين الفكر والواقع. وهو يؤسس بذلك منهجًا علميًّا في التفكير يتطلب منه الإحاطة الشاملة بعلوم العصر، ولكنه لا يطلب إليه التخصص الحاد في هذه العلوم.

على أن هذا المنهج الذي بدأ سلامة في تخطيطه، لم يوفق غالبًا في إلحاحه الدءوب المستمر على فكرة موت الإله، إذ هو يضخم بذلك من دور الفكر في تطوير المجتمع تضخيمًا مبالغًا فيه يؤدي إلى تجاهل العناصر الأساسية في التقدم الاجتماعي، فضلًا عن إغماط العامل الاقتصادي حقه الجدير به في هذا المضمار كعامل حاسم لا كعامل وحيد. كما يؤدي هذا المنهج إلى فهم العلاقة بين الفكر والواقع فهمًا ميكانيكيًّا جامدًا، إذ لا يتغير المجتمع فور الانتهاء من التركيب العقلي الجديد.

ويتلو «مقدمة السوبرمان» ونشوء فكرة الله في «اليوم والغد» بحث سريع حول الحضارة المصرية وحديث قصير عن رسالة الأديب الاجتماعية والفرق بين الأدب في المجتمع الزراعي وغيره في المجتمع الصناعي. ويقول: إن الآداب العربية نشأت في مجتمعات بدوية ورعوية وقبلية. ولهذا ينبغي أن نحيد عن تقليدها إلى احتذاء الآداب الأوروبية المستنيرة بالعلم. ثم يعدِّد مزايا التطور البيولوجي والاجتماعي والنفسي، وكيف أنها تصنع جميعًا ما ندعوه بالتطور الحضاري. وقبل أن يختتم الكتاب بفصل عنوانه «على مفترق الطرق» حول أهداف «الأمة» المصرية يحق لنا أن نقف قليلًا عند حديثه الهام «الذهن والبصيرة وبرجسون». في هذا الحديث يقدم للقارئ العربي موجزًا دسمًا لنظرية برجسون في التطور

الخلاق، القائلة بأن الحياة في تطورها تُضمر غاية محددة. ويضيف الفيلسوف الفرنسي إن «الحدس» هو وسيلتنا الحقة إلى معرفة الحياة. ويعلق سلامة: «خلاصة ما أقوله إن برجسون يربكني، ولكنه لا يقنعني.» والحق أن هذا الشعور الصادق بالقلق هو دليل على معاناة هذا المفكر في تخطيط منهجه الفكري. فهو لم يبادر بنقل إحدى مدارس الفكر الأوروبي، وإنما هو يبني اختياره لهذه الفكرة أو تلك، بناءً إبداعيًّا خالقًا بمعنى أنه يعاني — ذاتيًّا — ظروفًا موضوعية خاصة بالحضارة الفكرية والاجتماعية التي يعيشها على النطاقين العالمي والمحلي، ثم تتبلور همومه الخاصة بذاته من ناحية، وبالمجتمع من ناحيةٍ أخرى، وبالعالم من ناحيةٍ ثالثة، تتبلور جميعها في صورة قضايا فكرية تتخذ تارة شكلًا فلسفيًّا وأخرى شكلًا سيكولوجيًّا، وهكذا. ثم تصطدم هذه القضايا بقراءاته للفكر العالمي واستقرائه للواقع الذي يعيشه، ويتولد عن هذا الاصطدام المباشر وغير المباشر المنهج الفكري للكاتب. وهو في محاولاته المستمرة لتكوين هذا المنهج يمتص التراث الإنساني في الأدب والفن والفكر، ويتمثله مضيفًا إليه من ذاته ومعاناتها الشيء الكثير، ثم يقع ذلك الحدث الرائع، تحدث عملية الإبداع الفكري، عملية الخلق، ويسخو ذهن المفكر في العطاء، ويفرز عقله الخالق أفكارًا جديدة كل الجدة من حيث إنها تضيف إلى التراث الإنساني زادًا فكريًّا جديدًا. وربما تسقط بعض هذه الأفكار في الطريق، وربما تستضيف أفكارًا جديدة، غير أنها في الحالين تصوغ للمفكر منهجه في التفكير والتعبير معًا. والمفكر الممتاز يتطور بمنهجه على طول الطريق، يتطور بالإضافة والحذف والتعديل. والمنهج الممتاز لا يجمد على قوالبه الفكرية والتعبيرية، بل لديه القدرة والقابلية للتطور في خطوطه العامة وتفاصيله الصغيرة على السواء، ومع ذلك يظل شيئًا أصيلًا في تكوين المفكر ومنهجه معًا هو نقطة انطلاقه الأولى في رؤية الكون والإنسان والمجتمع … إن هذه النقطة الأولى نحسها محفورة في قلب الكاتب ووجدانه، ونراها مطبوعة في كثيرٍ من زوايا ومنعطفات منهجه الفكري والتعبيري. ولذلك حين يتخبط سلامة في «مقدمة السوبرمان» بين الأفكار الفاشية والأفكار الاشتراكية، وحين يعلن في «اليوم والغد» ارتباكه عند قراءته لبرجسون، فإن هذا لا يخيفنا ولا يربكنا، بل يدعنا نوقن بأن هذا المفكر لم يطرق الباب اليسير الهين — كما يصفه طه حسين بحق[٤] — فينقل إلينا ثمرات الفكر الأجنبي، وإنما هو يخوض غمار التيارات الفكرية المختلفة ليزاوج بينها وبين تجربته الذاتية وواقعه الموضوعي، ليستخلص بعدئذٍ ما دعوناه

[٤] في كتابه «ألوان» تعليقًا على كتاب «مختارات سلامة موسى».

بمنهجه الخاص في التفكير. وعلى ضوء هذا المنهج نطالع الفصل الأخير من «اليوم والغد»، فنضع أيدينا على ثلاث نقاط رئيسية هي المحور الذي تدور من حوله أفكار الكاتب: نقطة البعث القومي، وفيها يؤكد أن الاتجاه إلى دراسة تاريخنا القديم لا يعني أننا نستلهم الفراعنة حضارتهم، بل إننا نستخلص مصريتنا من براثن الشوائب المجلوبة على وطننا مع شعار المستعمِرين «فرق تسد» الذي أشعلوا به نيران التفرقة الدينية بين المسيحيين والمسلمين من أبناء الوطن الواحد، والشعارات الإقطاعية المتواطئة مع الاستعمار. والنقطة الثانية هي تحرير المرأة المصرية من أسوار الحريم، أي تحرير المجتمع من أغلال العلاقات الإقطاعية التي تتناقض مع قوى الإنتاج البرجوازية القومية. والنقطة الثالثة هي الكفاح ضد سيطرة رأس المال الإمبريالي بإنشاء النواة الصناعية لسوقنا القومي المستقل. وينتهي الكتاب مؤرخًا لمرحلةٍ هامةٍ من مراحل تطور فكرنا التقدمي بصفةٍ عامة، وتطور سلامة بصفةٍ خاصة. ولئن كانت الخطوط العريضة للكتاب هي نفس الخطوط تقريبًا لمقدمة السوبرمان — معنى ذلك أن اتجاه السهم في حياة المفكر لم ينحرف منذ بدأ الكتابة عام ١٩٠٩م — إلا أن الخطوط التفصيلية الجديدة أكثر عمقًا وأقوى ترابطًا، مما يعطيها سمة المحاولة المنهجية لرسم تخطيط فكري شامل. والملاحظ أن هذه المحاولة استجابة واعية مدركة لاحتياجات القوى المتقدمة بالمجتمع في تلك المرحلة التاريخية، كما أن هذه المحاولة من الكاتب لاستكشاف واقعه بمنهجه الخاص، يعبر عن ميلاد المفكر المصري الحديث ميلادًا حقيقيًّا، فقد خنقت الثقافة التقليدية عصارة الإبداع الفكري لدى فريق من كتَّاب ذلك الجيل، كما أسهمت الرغبة السريعة في جني ثمار الحضارة الأوروبية في أن يعتمد فريق آخر اعتمادًا مطلقًا على مجرد النقل لا الاستيعاب أو التمثل.

قلت إن هذا الكتاب يؤرخ لمرحلة هامة من مراحل الفكر التقدمي في بلادنا، وأضيف أن الأزمة الكبرى الشاملة للعالم الرأسمالي كانت تدق أبواب المستعمرات بعنف، تنهب الأسواق ومعها حريات الشعب الديمقراطية … ونجح الإنجليز في شراء السماسرة وزبانية رأس المال الأجنبي، وتمكنوا إبان الأزمة من تبوُّء قمة السلطة خلف لافتات وطنية ووجوه مصرية عميلة، وسَطَت قبضة أولئك العملاء على منابر الشعب فحطمتها زمنًا. ومن هنا القيمة التاريخية الكبرى لكتاب سلامة عن «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ» الذي صدر عام ١٩٢٧م. ويدلنا ذلك على أنه — حين هجر التنظيم السياسي قبل ذلك ببضع سنوات — كان مقتنعًا بشكلٍ آخر لحل التناقض بينه وبين المجتمع، هو الفكر، ذلك أن مسئولية الكلمة لم تقِلَّ في نظره عن مستوى العمل السياسي، كما أن اطلاعه المبكر على الفكر

الأوروبي ومعايشته للحضارة الفكرية الأوروبية عن كثب، هيأت له طريق الفكر وباعدت بينه وبين التنظيم السياسي. وجولته في أوروبا بين المتاحف والنوادي الثقافية والهيئات الأدبية وعضويته بالجمعية الفابية، وانضمامه إلى جماعة العقليين بلندن، تؤكد هذه جميعًا خطواته على نفس الطريق. فانحصرت قراءاته في الآداب الإنجليزية والروسية والفرنسية، والسلاسل الشهرية الباحثة في الحضارة والعلم والفلسفة، ويبدو واضحًا أنه كان بعيدًا عن الفكر السياسي المتخصص، وإن تمثل التيارات الفكرية المعاصرة له تمثلًا واعيًا.

ونعود إلى دفاع سلامة عن حرية الفكر الذي عرض فيه لقصة الدولة مع العقل البشري منذ المجتمع العبودي حتى عصرنا الحديث. ومع أن المنهج الذي ساد الكتاب هو التعرف على الطبقات الحريصة على كبت الحريات حرصها على مصالحها، إلا أن النظرة الليبرالية المستمدة من تعاليم الفابيين الإنجليز خيَّمت على بصيرته من آنٍ لآخر. ولكن الكتاب قطع شوطًا بعيدًا في تحقيق هدفه من إثارةٍ وتوعية للطبقات المغلوبة على أمرها.

والسمة الغالبة على الثقافة المصرية حينذاك هي الثورة، فالعقاد يوالي بحوثه النقدية على ضوء الدراسات السيكولوجية الوافدة من أوروبا، وطه حسين يعيد تقييم الأدب العربي على ضوء النقد الفرنسي، وتوفيق الحكيم يتجاوز خطوة الدكتور هيكل ويكتب «عودة الروح» لتستكمل الرواية المصرية الملامح العامة للقصة الغربية. والصحافة تتخلص من إطارها التقليدي وتفسح مكانًا للكتابات الاقتصادية والعلمية. وتنشط حركة التعليم بين الطبقات الشعبية، ويؤسس سلامة موسى مع بعض زملائه «المجمع المصري للثقافة العلمية» عام ١٩٣٠م لتجسيد الخطوة الرائعة التي بدأها قبل ذلك بعامٍ واحد حين أصدر العدد الأول من «المَجلة الجديدة». واتسمت هاتان المحاولتان برغبة ملحة في تغليب الاتجاهات العلمية على الثقافة العربية، وتحويل الثقافة إلى ضرورة أساسية للشعب، وتخصصت المحاولتان — لتحقيق هذا الهدف — إلى طرق مختلف فروع المعرفة الإنسانية كالأدب والفلسفة والتاريخ والعلم في أسلوب بعيد عن التعقيد، وموضوعات تستهدف أن نُفيق من غيبوبة المناهج السطحية والغيبية بقيودها السود على كافة مسارب حياتنا ومجتمعنا. أي إن مناداته بالعلم والصناعة والأدب المصري وحرية المرأة والثقافة للشعب، صدرت جميعها عن بوق الانطلاقة الكبرى لوطننا. وسرعان ما بطش عملاء الاستعمار بقبضتهم الحديدية على المرحلة الثانية من مراحل نهضتنا، فأغلق إسماعيل صدقي المجمع المصري للثقافة العلمية، وسحب مئات الرخص الصحفية — ومنها رخصة المَجلة الجديدة — وبقي منفذ يتيم أطل منه الوجه الثقافي للمعركة الوطنية هو إدارة المطبوعات ورقابتها،

إذ استطاع كثير من الأدباء الوطنيين أن ينشروا كتبهم رغم سطوة الرقيب.[٥] وفجأة، راجت في الحقل الثقافي هذه الكتب لسلامة موسى: التجديد في الأدب الإنجليزي الحديث، مصر أصل الحضارة، النهضة الأوروبية، السيكولوجية في حياتنا اليومية، نظرية التطور وأصل الإنسان. وهنا ينبغي التأمل في الخريطة الفكرية للمجتمع المصري آنذاك.

كانت بداية الثورة القومية عام ١٩١٩م بداية حقيقية للون جديد من الثقافة المصرية تميزت في سني عمرها الأولى بالثورة على القديم، ولم تجرف هذه الثورة الفكرية كتَّاب مصر جميعًا، وإنما بقي فريق يقتات على مائدة الأجانب والعلاقات الإقطاعية، ومضى سلامة موسى والعقاد وطه حسين وهيكل وشكري والمازني والحكيم في طليعة الاتجاه الثوري الذي تبلور في استيراد النظريات الأوروبية وتطبيقها على آدابنا وفنوننا ومجتمعنا لدى البعض، وخلق الشخصية المصرية في الأدب والفن لدى البعض الآخر. هكذا رأينا العقاد يطبق المنهج الفرويدي في دراسته للشاعر العربي ابن الرومي، كما سبق له بالاشتراك مع المازني وشكري أن طبقوا مناهج هازلت ووردزورث وغيرهما من النقاد الإنجليز على شعر أحد شوقي وغيره من معاصريه. ومع أن شخصيات هيكل — كزينب وحامد — كانت ترتدي غلالة أوروبية إلا أن جوهرها المصري يُعَدُّ بمثابة الأب الشرعي لإنتاج الحكيم الضخم «عودة الروح» الذي يؤرخ للحركة القومية المصرية تأريخًا وطنيًّا صميمًا، بل إن صلاح الدين ذهني ينشر عام ١٩٣٨م دراسة نقدية مقارنة بين الحكيم والمويلحي بعنوان «مصر بين الاحتلال والثورة» هي تفصيل للعلاقة التاريخية بين «حديث عيسى بن هشام» و«عودة الروح».

ولم تصمد غالبية هذه الطليعة الثورية طويلًا أمام التيار الشعبي الجارف. فقد تمكَّنت القوى الرجعية من اجتذاب أغلب عناصرها والانحراف بهم إلى طريق مصالحها.

وهكذا ضاقت الدائرة الثورية. حقًّا ترعرعت أغصان جيل جديد ينشد الأغنية الحزينة في جمعية أبولو،[٦] وبدأت الجامعة المصرية تبعث وعيًا أكاديميًّا جديدًا يلفت الأنظار إلى تاريخنا الممزق، فكتب سليم حسن وعبد القادر حمزة عن مصر القديمة، وعبد الرحمن

[٥] كان الاتجاه في إدارة المطبوعات والرقابة على النشر هو العناية بما يمس الواقع السياسي مسًّا مباشرًا، وهكذا نجت تلك الكتب من عين الرقيب.

[٦] أسس هذه الجمعية الدكتور أحمد زكي أبو شادي والدكتور إبراهيم ناجي ومصطفى السحرتي وغيرهم للشعر المصري الجديد. وكانت النزعة الرومانسية هي السمة الغالبة على هذا الشعر.

الرافعي عن الحركة القومية لمصر الحديثة، وشاعت أفكار قاسم أمين لتحرير المرأة اقتصاديًّا كأساس موضوعي لحريتها السياسية والاجتماعية والنفسية. وحقًّا، كذلك، إن روَّاد القصة المصرية الحديثة بدءوا دورهم في التعبير عن ذلك كله. وتحرر النقد الفني من أثر البلاغة القديمة والاتجاهات الإنجليزية الحديثة، فأصبح نقدًا انطباعيًّا في أغلب الأحيان. وحقًّا تُرجِمَت بعض الاتجاهات الفلسفية من العصر اليوناني إلى العصر الحديث، إلا أن هذه الجهود جميعها ظلت في أضيق دائرة ممكنة تحت نِير الاضطهاد العقائدي من جانب سلطات الثقافة الاستعمارية والفكر الإقطاعي والنكسة المباغتة لغالبية المفكرين الثوريين امتدادًا متطورًا لتفكير الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق، حتى منصور فهمي الذي بدأ حياته برسالة علمية عن الإسلام، عاد فأنكر تفكيره الأول ليدخل في زمرة وحاشية السلاطين. وتراجع طه حسين عن اتجاهه التحرري الذي قاده كتابه الرائد «في الشعر الجاهلي»، وانحرف العقاد لظروف عديدة عن طريقه الثوري، وتجمد حسين هيكل في إطار الدراسات التاريخية المنقولة عن دوائر المعارف بعد أن كان رائدًا للخلق والاكتشاف. على هذا النحو كانت حياتنا الفكرية في تلك الفترة يشوبها الاضطراب وخيبة الأمل التي عبَّرت عنها معاهدة التهادن عام ١٩٣٦م.

وواصل سلامة موسى طيلة سنوات الأزمة تجريب الأشكال المختلفة لحل التناقض بينه وبين المجتمع، وحل التناقضات القائمة داخل المجتمع نفسه من جانبي قوى التقدم والرجعية. فحين أغلقت حكومة صدقي أبواب المجمع العلمي، بادر بتكوين جمعية المصري للمصري، لمقاطعة البضائع الأجنبية، وتشجيع الصناعة المصرية مستلهمًا تجربة غاندي التي سجلها في كتابه «غاندي والحركة الهندية». ويمكن الرجوع إلى «تقويم المصري للمصري» — صدر عام ١٩٣٢م — لنقرأ القسم الذي يردده العضو عند التحاقه بالجمعية، يقول: «أقسم بربي ووطني وشرفي ألا أعامل شخصًا أجنبيًّا ولا أستعمل شيئًا أجنبيًّا إلا بعد الثقة التامة من عدم وجود الشخص أو الشيء المصري الذي يغني عن الأجنبي مع اهتدائي في تطبيق هذا القسم بوحي ضميري.» ويتصدر التقويم نداءٌ إلى الشباب المصري بقلم سلامة موسى بوصفه رئيسًا للجمعية، قال فيه:

- «أنتم الآن لا تملكون مصر إلا بالاسم؛ لأن الذين يملكونها أجانب لا يتكلمون لغتكم ولا يلبسون لباسكم، بل لهم وجوه غير وجوهكم. هؤلاء الأجانب هم الذين يملكون الوطن المصري، يملكون بنوكه المسيطرة على مرافق البلاد، بل يملكون تجارته وصناعته» (ص٤).

- «إياكم ودعوى المستهزَمين الذين يَعوون عُواء الكلاب بأننا دون الأجانب في الكفاية والذمة والنظافة. وهم بهذا العُواء يفتحون الطريق للأجانب للاستيلاء على مرافق القطر» (ص٦).
- «أيها الشباب المصريون كُفُّوا عن معاملة الأجانب، لا يشتَرِ أحد منكم شيئًا إلا من صانع أو تاجرٍ مصري، لأن بهذا وحده يمكننا أن نحقق استقلالنا ونجعل مصر ملكًا للمصريين» (ص٦).

وينبغي أيضًا أن نتصفح كتابه الآخر «جيوبنا وجيوب الأجانب»، وبحثه الأكثر عمقًا من سابقه «التفسير المادي للتاريخ» الذي نشر في عدد نوفمبر سنة ١٩٣٣م من المَجلة الجديدة. سوف لا نُدهَش من المسار التقدمي لسلامة موسى، ونحن نضع أيدينا على خيوط الفلسفة المادية الميكانيكية التي تصل بين منهجه النظري ومحاولاته العملية لتغيير الواقع، فقد أغفل هذا المنهج وتلك المحاولات الظروف الموضوعية العديدة المترابطة بالعامل الاقتصادي. وما تطبيقه للتجربة الهندية إلا إغفالٌ صريح لظروفنا المحلية، وتغليبٌ للدلالة الاقتصادية التي تضمنتها محاولة غاندي على بقية الدلالات. فلم تكن مصر في مستوى الهند المتخلف تخلفًا شديدًا، كما أن نظرة غاندي نفسها خلت من تعمُّقه المجتمع الهندي تعمقًا يدفع به إلى الأمام.

واتضحت رؤيته المادية الميكانيكية من طبيعة فهمه للعلم ومجالات المعرفة الأخرى ... إنه مثلًا يرى في ذلك الوقت أن المدرسة السلوكية بقيادة العالِم الأمريكي واطسن هي الاتجاه السيكولوجي الصحيح في تشكيل كياننا النفسي، بغض النظر عن الظروف الاجتماعية المساهمة بالضرورة في تشكيل هذا الكيان. وفي مجال الثقافة نادى بأن المجتمع الصناعي هو بيئة العلم، والمجتمع الزراعي هو بيئة الأدب، ولم يجد تفسيرًا لازدهار الآداب والفنون في المجتمعات الصناعية. وقد رأى العلم من خلال الأنابيب والمضخات والمعامل، لا كمنهج فلسفي يمكن بواسطته الانتقال من المعمل إلى التاريخ والاقتصاد والسياسة. كانت الصناعة هي محور العلم حين يقسم تاريخ المجتمع إلى مرحلة زراعية متخلفة، ومرحلة صناعية متقدمة، والتقدم الاجتماعي هو الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية. وكان منهج سلامة موسى حينذاك قطبًا نقيضًا لمنهج آخر يقول بأن الأدب ترف ذهني ومتعة جمالية فحسب، وتبوأ قمة هذا الاتجاه الدكتور طه حسين. أما الفريق الأول — بقيادة سلامة — فقال في يسارية جامدة بأن الأدب ثقافة غيبية زراعية لسنا بحاجةٍ إليها، وإن العلم وحده — ثقافة العقل والمصنع — هو القادر على تغيير حياتنا. وكانت كلتا الدعوتين تحملان دلالة

خطيرة، وهي أنهما حين عبَّرا عن مجتمعنا تعبيرًا إيجابيًّا فيما مضى — في جبهة ثورية واحدة — لم يكن هذا التعبير واعيًا تمامًا بالقوانين الضابطة لحركة المجتمع، فإحساسهما بأزمة التناقض الكامنة بين القيم الإقطاعية المنهارة، والعلاقات الاجتماعية الوليدة في عصر التصنيع، كان إحساسًا ذاتيًّا أقرب إلى الحدس منه إلى الوعي العلمي المتكامل. لذلك عندما تأرجحت مقاييس التطور الاجتماعي في بلادنا، نتيجة للاهتزازات الرجعية، كان لا بد أن يحدث هذا الخطأ في تفسير هذا التطور، ثم يتجسد الخطأ؛ إما في الانقياد المطلق إلى المعسكر الرجعي حيث يتطلب من الأدب أن يكون حلوى يتمززها القارئ ويخدر بها حواسه عن واقعه المر، أو الانقياد المطلق إلى جانب العلم بمعناه الميكانيكي المعملي الذي يشيِّد المصانع، ويُغفل انعكاس التصنيع على وجدان الإنسان وقيمه ومُثُله. أي إنه يهمل المرآة الفكرية لهذا التطور. كلتا الدعوتين إذَن كانت تحمل خطأ فادحًا؛ لأن قوانين التطور المستقلة عن إرادة الناس، أخذت تنشط في تطوير مجتمعنا وتغييره، فلم تأبه أبدًا بالأبواق الداعية لأن تنحصر مهمة الأدب في ترقية المستوى الذوقي والجمالي للبشر، ولم تُلق بالًا إلى من يحصرون العلم بين جدران المعمل وتروس الآلة. وذهبت تحفِر في وجداناتنا أخاديد عميقة لقيم ثورية جديدة، لا تلتقي مع الرواسب القديمة في كثيرٍ أو قليل. وأحسسنا في متابعة آدابنا وفنوننا روحًا جديدة تلخص بشكلٍ رائع أزمات حياتنا، وتسهم بصورةٍ إيجابية في تفجير طاقاتنا الخلاقة، لبناء غدنا. وأيقنا أن أولئك الذين يرسلون في عروقنا الخدر بفنونهم ليسوا على وعي بحقيقة الأدب، فكيف يعُون بالتالي دوره؟ «ولو كانوا على وعي لكانت جريمتهم أكبر، وهي أنهم يخدروننا عن واقعنا فلا نفكر في تغييره.» كما رأينا أولئك الذين اقتصروا على فهم العلم بين جدران المعمل يلتقون في الكثير مع رواد الثورات الصناعية خلال القرن التاسع عشر، حين رأوا في القوانين العلمية طاقة هائلة يمكن استغلالها في تطبيقها على مجالات التكنولوجيا، فتزداد مصانعهم ثروة واحتكاراتهم ازدهارًا. ولكنهم خافوا — أشد الخوف — من تطبيق هذه القوانين على المجالات الاجتماعية والفكرية حتى لا تصيبهم النتيجة بخيبة أمل، إذا ما قالت لهم هذه القوانين بعينها إن نظامهم أيضًا — بفعل التطور والتقدم التكنيكي نفسيهما — سيئول بدوره إلى الانهيار. أقول إننا رأينا أولئك الذين فهموا العلم على هذا النحو الميكانيكي الخاطئ، يتساءلون:

ما هي العلاقة بين التقدم التكنيكي والتطور الفكري؟ «بعدما لاحظوا أن مشاعر الناس وأحاسيسهم بدأت تتغير بصورة مستقلة نسبيًّا عن التغير الاجتماعي.»

ثم أحسوا أن العلم الذي شيد المصانع قد شيد بالفعل قلوبًا جديدة لبني الإنسان، وراحوا يبحثون عن الصلة الوثيقة بين التغير الاجتماعي والتطور الفكري في تفاصيل

القوانين العلمية التي أحدثت التغير الاجتماعي، وقدموا لنا نتيجة أبحاثهم التي تؤكد أن هذه القوانين — التي تخلق الآلة وتبني المصنع — هي نفسها التي تنظم مشاعر الإنسان بشكلٍ ما يستقل نسبيًّا عن التطور التكنيكي؛ بمعنى أن مشاعرنا الإقطاعية ووجداننا الزراعي وعواطفنا البدوية لا تتغير في اليوم التالي لإنشاء المصانع، وإنما تظل تلك الرواسب القديمة عالقة بكياننا الروحي أمدًا من الزمن، حتى يستقر البناء المادي الجديد لمجتمعنا، فيستقر — تبعًا لذلك — بناؤنا الروحي ... إلى أن يبدأ تغير وتطور جديدان، وهكذا. واستنبطوا من هذه المعاني دلالة جديدة، وهي أنه إذا كانت أفكارنا وقيمنا ومثلنا هي عدسة غير فوتوغرافية لأوضاعنا المادية، فإن هذه القيم — بالتالي — ليست جامدة، أو راكدة، أو ثابتة ... بل متحركة، متطورة، متفاعلة مع أسسها المادية. ومن هذه البؤرة ينبع دور الأدب والفكر والفن في حياة الناس. هذا الدور القيادي الحي الذي ينحرف عن طبيعته الثورية، لو أنه وقف — بوعي أو بغير وعي — في وجه قوانين التطور، ولكنه يصبح قائدًا ثوريًّا لو أنه وعى هذه القوانين وفسر بواسطتها هذه الأشياء، ثم انتقل من مرحلة التفسير إلى محاولة التغيير.

هذا الفهم الجديد لمعنى الأدب، ومعنى العلم، هو ما نسميه بالفهم العلمي، والمنهج العلمي، والعقلية العلمية. والعقلية العلمية إذَن هي بصيرة واعية مدركة، نستضيء بها في رؤية الحياة والكون والإنسان والمجتمع. هي عقلية تؤمن بالواقع الحي المتحرك، وأنه — أي الواقع — قابل للفهم والإدراك. وهي عقلية نقدية لا تقريرية، وهي عقلية تقدمية مستقبلية تنظر إلى الماضي بعين النقد والتشريح.

هذه العقلية نلتقي بها مع مرحلة جديدة من مراحل تطور سلامة موسى، حيث بدأت خطوط فلسفته الميكانيكية تَبهَت رويدًا رويدًا، فتأريخه لحركة التجديد في الأدب الإنجليزي يتضمن شيئًا جديدًا وهامًّا للغاية؛ دعا في الماضي الأديب المصري إلى احتذاء الأديب الأوروبي، وقال بالحرف: لنول وجهنا شطر أوروبا.[٧] وفي عام ١٩٣٢م يفسر الأدب الأوروبي على ضوء منهج أقرب إلى التكامل العلمي. فإنجلترا — هذه الأم التقليدية للتقدم الصناعي — ينتج أبناؤها أدبًا متطورًا، أدبًا يواكب التقدم العلمي، لا ينقد مجتمعًا زراعيًّا، وإنما يصور الآفات الكامنة في المجتمع الصناعي من بشاعةٍ واستغلالٍ وعرقلة موكب التقدم. واستخلص سلامة فهمًا معارضًا للفهم السائد على آدابنا وفنوننا، وهو أن للأدب والفن دورًا قياديًّا

[٧] اليوم والغد، المطبعة العصرية بالقاهرة، ١٩٢٨م، ط أولى.

خطيرًا في تغيير الواقع وتطويره، دورًا لا يتوقف عند متعة الذوق الجمالي فحسب، دورًا «يختص فيه الأدب أكثر من العلم أو الفلسفة بحقائق الحياة الإنسانية إذ هو ألصق بها من حيث إن فنونه هي فنون الحياة الاجتماعية الإنسانية ونقدها.»[٨] ثم يلح من جديد على حاجتنا إلى أدب مصري يعبر عن شخصيتنا المصرية.

وتتضح معالم العقلية الجديدة، أو أن الخطوط الجديدة في منهج المفكر تبرز بصورةٍ واضحة في حديثه الرائع عن «النهضة الأوروبية» — صدر عام ١٩٣٥م — حيث يعرض لتطور الإقطاع الزراعي إلى البرجوازية الصناعية، وكيف تبلورت قيم كلٍّ من المرحلتين في أفكار الفلاسفة وقصائد الشعراء وتماثيل الفنانين ولوحاتهم. ويطبق منهجه على الفكر العربي فينقد مراحل تخلفه قائلًا (ص١٥): «وأرجَحُ الظن أن النظر الصوفي لم يبلغ عند العرب ما بلغه في أوروبا، ولذلك يمكننا أن نقول إن الظلام لم يعم العالم العربي بالمقدار الذي عم به العالم الأوروبي.» وفي فصلٍ آخر بعنوان «العرب أصل النزعة العلمية» يؤكد (ص٤٩): «أن أساس النهضة العلمية في أوروبا هي النزعة التجريبية التي نزع إليها العرب.» ويوضح منهجه القائل بالتفسير «الاقتصادي» للتاريخ، بأن الناس «لا ينبعثون إلى العمل والنشاط والسعي إلا للفائدة الاقتصادية التي تعود عليهم، وإنما المقصود أن الحال الاقتصادية العامة في إحدى الأمم تقرر سائر الأحوال، إذ هي بمثابة الثمرات التي تنبت عليها» (ص٢٦).

إنها مرحلة كيفية جديدة، تتطور به إلى فهم جديد يقول: «وغاية الثقافة أن تزيد الحياة وجدانًا بأن نجعل مشكلات العالم مشكلاتنا الشخصية لأن الحياة تنادينا إلى اليقظة والفهم والجد كلما استولى علينا النعاس والركود، والأدب هو إحدى الوسائل لزيادة هذا الوجدان. وعندي أن الرجل المثقف هو الذي يرتفع وجدانه الشخصي إلى الوجدان العالمي، ولا يكون هذا إلا بالانغماس في المشكلات البشرية العالمية، وهذا هو ما يجب أن يكون؛ لأن الأدب للأدب هو الأدب في الخواء».[٩] إنها مرحلة جديدة تتطور به في مجال علم النفس من التسجيل الفوتوغرافي للنظريات السيكولوجية في العقل الباطن — عام ١٩٢٨م — إلى الفهم العلمي لحياتنا النفسية عام ١٩٣٥م في كتابه عن «السيكولوجية في حياتنا اليومية» حيث

[٨] مختارات سلامة موسى، المطبعة العصرية بالقاهرة ١٩٣٢م، ط أولى.

[٩] تربية سلامة موسى، ص٩٧.

يعلن أن الحياة النفسية للفرد هي انعكاس لظروفه الاقتصادية والاجتماعية والعضوية جميعًا.

ويهمس في آذاننا «وقد جمعت بين فرويد وماركس، وخرجت منهما بأزكى الثمرات. بل فطنت إلى أن ماركس هو السيكولوجي الأساسي؛ لأنه يجعل وجدان الفرد ثمرة المجتمع.» [١٠] كيف جمع بين فرويد وماركس؟ الحق أن التعبير يضلل القارئ لأول وهلة، غير أن المقصود به — على وجه التحديد — هو أخطاء فرويد التي عاش سلامة في خضمها زمنًا، ثم أضاءت له الماركسية دلالات هذه الأخطاء؛ «فإن الأخطاء أحيانًا قد تكون منيرة مثل الإصابات؛ لأنها تفتح كوة على ناحية لم تكن مفتوحة من قبل. فإذا كان الناظر إليها قد أخطأ الرؤية فإن فضله لا يزال عظيمًا لأنه فتح الكوة. وهذا هو ما أراه في كثيرٍ من المفكرين مثل فرويد وسبنسر، بل داروين نفسه، فقد نبهنا فرويد في خطئه عن مركَّب أوديب، كما نبهنا سبنسر في خطئه عن سوء النظام الاشتراكي، وكذلك نبهنا داروين في خطئه عن تنازع البقاء. وكل هذه الأخطاء كانت كوَّات تجعلنا نفكر ونبحث؛ لأنها فتحت لنا آفاقًا جديدة. وقد انتقلنا بها من الميدان البيولوجي إلى ميادين الاجتماع والدين والاقتصاد.» [١١] وربما كانت هذه الأخطاء هي نقطة البداية إلى الطريق الصحيح. ويذكر سلامة كيف أنه عرف ماركس عن طريق خصومه، يقول: «ومن الكتَّاب البَذريين الأساسيين الذين تأثرت بهم، وما زالت المركبات الذهنية التي خلفوها في خلاياي الرمادية قائمة بل نامية، كارل ماركس، فقد وصلت إليه عن استغراض ضدَّه من كتَّاب الانفرادية الذين يقولون بالمباراة الاقتصادية، مثل هربرت سبنسر، وخرجت منه على احترام له واحتقار لهربرت سبنسر وأمثاله.» [١٢] ثم يستطرد قائلًا: «... وقيمة الماركسية في فهم السياسة العالمية والتطورات الاجتماعية والأخلاقية الحاضرة كبيرة جدًّا، ولكن لها قيمة أخرى في فهم التطورات التاريخية. والمتعمق في دراسة ماركس لا يتمالك نفسه من الشعور بأنه هو، لا فرويد، الأساس الصحيح للفهم السيكولوجي؛ فإن ماركس أثبت أن العواطف الاجتماعية، أي التي نكتسبها من المجتمع، أكبر قيمة وأبعث على التغيير والتطور، وأثبت في كياننا مما نسميه العواطف الطبيعية. ولذلك لا يقتصر فضل ماركس على أنه جعل الاقتصاد علمًا، لأن الحقيقة أنه جعل كذلك الأخلاق

---

[١٠] تربية سلامة موسى، ص١٠٤.

[١١] المصدر السابق، ص١٠١.

[١٢] المصدر السابق، ص١٠١.

والاجتماع والسيكولوجية علومًا، ولا يستطيع أحد أن يفهم هذه الثلاثة على حقيقتها، الفهم الموضوعي، إلا إذا كان ماركسيًّا.»[١٣]

وعلى ضوء هذا المنهج يغير سلامة موسى كثيرًا من آرائه السابقة في شجاعة وجرأة، لقد تغيَّرت نظرته إلى أشياء كثيرة، إنه يعلق مثلًا على مسرحية إبسن «بيت الدمية» قائلًا: «إن ما كنت أتوهمه عن حرية المرأة أو استقلالها في أوروبا إنما هو في نظر إبسن لم يكن سوى طلاء سطحي يخفي حقيقة الاستعباد القائمة، لأن المرأة لا تجد من المجتمع سوى التدليل لأنها لعبة الرجل أو هي كالعروس من الخشب يلعب بها الأطفال، أطفال الرجال الذين لا يطيقون المساواة الحقيقة بينهم وبين النساء. ومغزى الدِّراما أن المرأة يجب أن ترتفع من الأنثوية إلى الإنسانية، ويجب أن ترفض التدليل وأن تربي نفسها وتكسب الاختبارات في هذه الدنيا، لأنها إنسان قبل أن تكون زوجة أو أمًّا. وعندئذٍ انجابت عن ذهني غشاوة، واتضح لي أن المرأة الأوروبية كالمرأة الشرقية سواء، وأن ما بينهما من فرق إنما هو طلاء الحضارة فقط، أو هو فقط فرق الدرجة في الاستعباد، وهو استعباد بعيد أحيانًا من أية رحمة أو رأفة؛ لأن المرأة التي تعمل كالرجل لا تحصل على أجره. وفي أقطار أوروبية كثيرة كانت لا تحصل على ميراثه. وكانت الجامعات ترفض قبولها طالبة، كما كانت الدولة ترفض قبولها ناخبة أو مرشحة لعضوية المجالس البرلمانية.»[١٤]

ومعنى ذلك أن الماركسية أضافت إلى منهجه شيئًا جديدًا، ولكنه ظل ينهل من بقية الروافد والنبوع، لقد أخذ من ماركس، الدليل والمرشد، ولكنه مضى في الطريق العظيم، طريق الفكر، يدعم منهجه يومًا بعد يوم، فإذا كان ماركس أفاقه على حقيقة وجوده، فإن إبسن وشو وجوركي أسهموا بأنصبة متفاوتة في إغناء هذا الوجود. يقول عن نيتشه: «... وانتفعت كثيرًا بتحليله للأخلاق. ولكن هذا التحليل بالطبع فقد قيمته بعد أن عرفت التحليل الماركسي، وإن كان كلاهما ينتهي إلى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين ... أما أخلاق الأقوياء التي دعا إليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب أن يبشر بها الفيلسوف الجديد فقد استهوتني سنوات، بل انحزت إليها وآمنت بها فيما يشبه الحزبية الفلسفية، بتأييد من نظرية التطور حين استسلمت لتنازع البقاء وبقاء الأصلح. ولكن رويدًا رويدًا تقهقر نيتشه من وجداني وتغيَّر عندي مغزى التطور، بل تطورت عندي

---

[١٣] المصدر السابق، ص١٠٢.

[١٤] المصدر السابق، ص٨٩.

نظرية التطور، فلم يعد نابليون هو السوبرمان، ولم يعد للإمبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كاد نيتشه يوهمني أنه كذلك.»[15] ويصف إحساسه بأحد عمالقة الأدب الروسي بقوله: «وسحرني دستويفسكي وبقيت في السحر حتى أنهضني منه جوركي.»[16]

وبالرغم من المَجلة الجديدة وزميلاتها؛ المصري والنجمة الزهراء وغيرها فإن الكتاب ظل الشكل الوحيد الأمين على نقل أفكار صاحبه إلى الشعب، حتى إن معظم كتبه هي تجميع لمقالات سبق نشرها؛ فأغلب فصول «مصر أصل الحضارة» و«نظرية التطور وأصل الإنسان» قرأها الناس قبل صدورها في كتب مستقلة، إلا أنها في الشكل الأخير كانت انفجارات حقيقية في الحياة المصرية زلزلت أركان الفكر الغيبي، فهاجم حماة الدين دراساته عن التطور، واستنجد علماء الأرواح بالسماء أن تقي رعاياها شر الاتجاه الإلحادي الزاحف، وكتب إسماعيل مظهر يقول: إن الداروينية ضد العلم لأن العلم إلى جانب الدين. وانحرف الكثيرون بكتابه عن الحضارة المصرية القديمة إلى غير ما استهدفه هذا البحث، فبينما هو يبحث الجذور التاريخية لنشأة الحضارة، ليخرج من ذلك بمادية الكون، أضفى عليه البعض لونًا فرعونيًّا قائلين إنه الوجه المستعار لانتمائه إلى القلة المسيحية، واستشهدوا لإثبات ذلك بعنوان الكتاب وإصداره الجريدة اليومية ورئاسته لجريدة مصر، وكلتاهما تميل إلى مشاكل الأقباط، بينما وجهة نظر سلامة موسى في مشكلة المسيحيين عامة أنها وليدة أزمة الديمقراطية التي يعاني منها الوطن على طول تاريخه. وبينما يردد هو منذ عام ١٩٢٨م أن المناداة بحضارة فرعونية لا يُقدِم عليها إلا زوَّار مَصحة الأمراض العقلية، يتهمه مصطفى صادق الرافعي بمعاداة الإسلام والهجوم على كل ما هو عربي، ناسيًا أن طه حسين يصرح في تلك الأيام إلى مَجلة «المكشوف» اللبنانية تصريحًا أُثْبِتُ نصَّه هنا لقيمته التاريخية الخطيرة، سُئل طه حسين من المحرر: عندنا يا أستاذ من يريد أن تكون مصر زعيمة الأقطار العربية ومرشدتها إلى طريق الحرية والاستقلال. فأجاب الدكتور طه حسين: «إن كنت تقصد بذلك تضامنًا ثقافيًّا بين البلدان العربية فإن مصر مستعدة للدخول فيه، وأنا من أنصاره ودعاته، وقد تباحثت مرارًا عديدة مع بعض الأساتذة السوريين والعراقيين في شكل هذا التضامن ومعناه، وإني أنادي بتوحيد برامج التعليم في جميع الأقطار العربية، وتسهيل التبادل الثقافي بينها. وإن قصدت التعاون الاقتصادي

---

[15] المصدر السابق، ص٩٥.

[16] المصدر السابق، ص٢٨٠.

فهو ممكن ومفيد. أما إذا كنت ترمي إلى أن مصر مستعدة للمساهمة في الوحدة العربية أو القومية العربية، فأنت على خطأ، فالمصري مصري قبل كل شيء، وهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف. الوحدة العربية كما يفهمها ذووها يجب أن تتحقق بشكل إمبراطورية جامعة أو اتحاد مشابه للاتحاد الأمريكي أو السويسري، ونحن لا نرضى بهذا أو ذاك، ولا نصدق ما يقوله بعض المصريين من أنهم يعملون للعروبة، فالفرعونية متأصلة في نفوسهم، وستبقى كذلك، بل يجب أن تبقى وأن تقوى. فهل تريدون أن تتحقق الوحدة العربية؟ فعلى أي أساس علمي تنادون بها؟ تعالوا معي نستعرض الروابط التي تصل مصر بالأقطار الأخرى، فأولها اللغة وثانيها الدين وثالثها أصل بعض السكان ورابعها شكل بعض التقاليد الموروثة من حقبات تاريخية متشابهة. أما الدين فلا يصلح لأن يتخذ أساسًا، وإلا أصبحت الوحدة المزعومة وحدة إسلامية لا وحدة قومية، وأصبحنا من جهة ندخل فيها شعوبًا غير عربية. وكذلك أصل السكان فهو غير كافٍ لخلق الوحدة القومية العربية، فإن الأكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة إلى الدم العربي، بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء. ولا أَخَالُكم إلا معترفين معي بأن التقاليد العربية المنتشرة في مصر قليلة ضعيفة الأثر، متَّبَعة بنوعٍ خاصٍّ بين العشائر المنحدرة من أصلٍ عربيٍّ صميم. وعلى كل حال فإن التقاليد مهما كانت متشابهة لَقاصرة عن أن تخلق وحدها اتحادًا قوميًّا. فماذا بقي إذَن من روابط مصر بجيرانها؟ التاريخ؟ اللغة؟ إن تاريخ مصر مستقل تمام الاستقلال عن تاريخ أي بلدٍ آخر. ومصر اليوم هي مصر بالأمس؛ أي مصر الفراعنة، والمصري فرعوني قبل أن يكون عربيًّا، ولا تطلبوا من مصر أن تغيِّر فرعونيتها أو أكثر مما تستطيع أن تعطي. مصر لن تدخل في وحدة عربية، حتى ولا اتحاد عربي، سواء كانت مساوية فيه للأمم العربية الأخرى أو مسيطرة عليها، وسواء كانت عاصمة هذه الوحدة أو الاتحاد القاهرة أم دمشق أم بغداد.»[١٧] (انتهى)، وقد عمدت إلى نقل النص كاملًا لنضع أيدينا في موضوعية صارمة على حقائق الدعوات المصرية التي بزغت مع بعض مراحل الحركة القومية في مصر. ويعنيني هنا في الكثير أن أحيل القارئ إلى كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وأعداد ومطبوعات مَجلة «الكاتب المصري» … يعنيني ذلك لأبين الفرق الهائل بين تطرف طه حسين وسليم حسن وعبد القادر حمزة وغيرهم، وبين كلمات سلامة

[١٧] راجع عدد ديسمبر ١٩٣٨م من «المَجلة الجديدة»، ص٧٥ و٧٦.

موسى عن القومية المصرية التي أنقلها من العدد السابع، المجلد الأول، من «المَجلة الجديدة» في سنتها الثانية، عدد مايو سنة ١٩٣١م. حيث يُهدينا هذه النقاط:

- «لقد شرعنا منذ ١٣٠ سنة في تحقيق قوميتنا المصرية من الناحية السياسية.» «ولأول مرة نسمع في مصر بعد مرور نحو ألف سنة أن مصر يجب أن تكون للمصريين.» «هذه هي النهضة الأولى التي حاول فيها آباؤنا تحقيق القومية المصرية من الناحية السياسية، أي حاول هؤلاء المصريون أن يكونوا مصريين يحكمون بلادهم بأنفسهم.» «ولكن هذه النهضة وقفت فجأة باعتلاء محمد علي باشا للأريكة المصرية» (ص٧٨٨).
- «إن أحسن العمارات في القاهرة هو ما بني على الطراز التركي. وإن كرامتنا لتأبى أن تكون بلادنا متحفًا للسياحيين إذا أرادوا أن يدرسوا ما لنا من فنون رجعوا في الماضي إلى ألفٍ أو ثلاثة آلاف سنة كأن الموتى هم الأحياء والأحياء هم الموتى» (ص٧٩٠).
- «نعم نحن في تحقيق كياننا الأدبي والفني لا نقطع بيننا وبين ماضينا، إذ لا بد أن نستند إلى الفراعنة والعرب، نستند ونستوحي، ولكن لا نقترض ولا ننقل. ولا يمكننا أن ننسى أننا نعيش في القرن العشرين، وإنَّ تَطَلُّعنا إلى المستقبل يجب أن يكون عشرة أضعاف تَلَفُّتنا إلى الماضي» (ص٧٩١).

وإذا عدنا إلى الوراء قرابة نصف قرن أو يزيد، لاكتشفنا أن الثقاب الذي أشعل الوجدان الوطني في مصر هو كابوس الدولة العثمانية، فقد أحس المصريون بكيانهم القومي يذوب في هيمنة هذه الدولة وسلطانها، وأحسوا أنه لا قيمة لوجودهم الإنساني في ظل حماية أجنبية. وهكذا تولَّد الإحساس القومي، رغبةً في التخلص من النير العثماني، وبأن تكون «مصر للمصريين» فقط. فالتفسير العلمي إذَن للدعوة الاستقلالية الأولى التي نادى بها أحمد لطفي السيد هو أن الأساس الاقتصادي والاجتماعي في مصر لم يكن «وطنيًّا» تمامًا، إذا نظرنا للوطنية في أضيق حدودها، ومن ثَم لم يكن تعبيره «مصر للمصريين» شعارًا سياسيًّا، بقدر ما هو تعبير عن الحاجة «المصرية» الملحة، للتحرر من ربقة السيادة الاقتصادية العثمانية. وتجسدت ثورة المصريين على الأخطبوط التركي في صيغة «الفصل الحاسم» بين أمجادنا وأمجادهم، وتمزقت حينذاك كل الروابط الروحية التي كانت تسحق الاستقلال الاقتصادي المصري تحت وطأة التقاليد التاريخية. وفي ثورة

الانفعال الصادق بالأزمة، تلقَّف المفكرون الوطنيون خيوطها، وأخذوا يبحثون العناصر التي من شأنها أن تضرم لهيبها وتزيد وقودها اشتعالًا. ولما كانت هذه الأزمات بطبيعتها «رومانسية»؛ بمعنى أن ظروفها ليست واحدةً من الجانبين، وليست هناك إمكانيات جِدية تحقق الصراع بين القوى الطاغية والجبهات الوطنية، على مستوًى عالٍ، فإن العلاج المتوقَّع لهذه الأزمات في صميمه علاج «رومانسي». وهكذا رأينا أدباءنا ومفكرينا يعودون بنا إلى الأمجاد القديمة، يستحثُّون بها نخوتنا الوطنية، ويستثيرون في أعماقنا شهوة الثأر لأجدادنا العظماء من سطوة الطغاة المستبدِّين. ومن هنا … من هذه النظرة الرومانسية للمأساة، تبلورت الوطنية المصرية عند مفكرينا في بعث التاريخ الفرعوني … لا بقصد الدراسة التاريخية العلمية، وإنما بهدف استعادة المجد التليد إلى مخيِّلة الجيل الحديث. ولمسنا على التوِّ انشغال الأدباء واهتمامهم بهذا الماضي … حتى جرفتنا هذه العناية المفرطة بالأكفان إلى أن نهمل الأسباب الجذرية، وهي أن مصر تئنُّ تحت سياط الدولة العثمانية. وكان «الماضي» إذَن، بمثابة المخدِّر الذي أثمل عيوننا عن جوهر المأساة.

وتجددت القصة مع الاستعمار الإنجليزي بشكلٍ أكثر وضوحًا … فقد هدَتْه تجارِبه الطويلة وخبراته العريضة في مجالات النهب والاستغلال إلى أن الوحدة الداخلية بين الشعوب هي السدُّ المنيع ضدَّ مصالح بقائه، ومن ثَم كان يوجه جهوده دائمًا في البحث عن «ثغرة» تفرق صفوف الشعب، وتنفذ منها سهامه العدوانية، وهكذا وجد في شعاره «فرِّق تسد» فلسفةً كاملة، يمكن تطبيقها على المصريين الذين شاء تاريخهم أن يوجد بينهم المسيحي والمسلم … فافتعل التفرقة الدينية على أوسع نطاق. غير أن هذه الفتنة السوداء سرعان ما أُخمِدَت نيرانها مع الانطلاقة الوطنية الواعية التي انبعثت من ضمير شعبنا. هذا الشعب الذي ردَّد ثانيةً أن «مصر للمصريين» وليست للإنجليز. ولكن الدعوة «المصرية» في تلك المرحلة كانت أكثر وعيًا من المرحلة السابقة. ولهذا لم تكن عودتنا هذه المرة إلى الفراعنة عودةً رومانسية، وإنما كانت «رد الفعل» الطبيعي للحركة الاستعمارية. فنحن جميعًا مصريون، أرضنا واحدة وعدونا واحد، هو الاحتلال البريطاني. وما يؤكِّد سلامة الوعي الوطني في هذه المرحلة هو الخطوات البِنائية التي خطاها الوطنيون في مصر، ومنهم من كوَّن جبهاتٍ اقتصاديةً واجتماعيةً معاديةً للاستغلال الأجنبي، وجمعية «المصري للمصري» أصدق مثالٍ لذلك، فقد تكوَّنت هذه الجماعة — كما سبق أن ذكرت — للمناداة بالاكتفاء الذاتي، أي أن نستغني بالصناعات المحلية عن البضائع المستوردة. وقلت إننا نلمس أوجه الشبه بين هذه الحركة «الاكتفائية» وبين الحركة الغاندية في الهند، إذ كان السبب واحدًا

هو أظافر الاستعمار التي فرَّقت الهند أشياعًا ومذاهب. وظهر غاندي كاستجابةٍ حاسمةٍ لهتاف الضمير الهندي. وكذا أيضًا ما حدث في مصر حين اصطدم الإنجليز بالوطنية المصرية، فقد بات ظنهم مؤكَّدًا أن الأقباط والمسلمين وحدة واحدة لا يمكن أن تنفصم. وقد عبَّر أدباؤنا أصدق تعبير عن هذه الفترة العصيبة، بأن أكبُّوا ثانية على التاريخ الفرعوني، لا ليستخرجوا الأكفان، وإنما ليدرسوا واقعنا الاجتماعي عبر التاريخ. وقرأنا في ميدان البحوث دراساتٍ جادَّة عن الحضارة المصرية القديمة، وفي ميدان الأدب قرأنا القصص الإنساني الذي يتخذ من أجدادنا خامة فنية يصور بها آلام حاضرنا ومشكلات عصرنا.[١٨]

على أن مصر، بعد أن تخلصت من النير العثماني والاستعمار الإنجليزي، كان لا بدَّ للدعوة القومية بها أن تتطوَّر وتتسع لواقع أشمل وأكثر عمقًا. فبعد أن تبلورت «الوحدة الداخلية» في الدعوة المصرية، كان لا بدَّ لنا أن نتحسَّس آثار كفاحنا على تاريخ أشقائنا العرب، وإذا بأبناء المنطقة العربية جميعًا قد اجتازوا نفس المراحل الدامية التي عانينا قسوتها، وقد صهرت معدنهم التجرِبة التاريخية، فأصبحنا كلنا بناة وحدة قومية جديدة.

أين سلامة موسى من هذا المسار التقدُّمي للحركة القومية في بلادنا؟ إن ترعرع التيار الحضاري المشترك بين أبناء المنطقة العربية منذ بداية الفتح الإسلامي إلى كفاحهم ضد الأتراك والفرنسيين والإنجليز، أثَّر بصورة مباشرة على مسار الحركة القومية في هذه المنطقة، بأن خلق تفاعلًا حيًّا بين شعوبها، نتج عنه انصهار دائم مستمر في بنيانها القومي. وترتَّب على ذلك أن ارتفعت شعارات القومية العربية من اتجاهاتٍ عديدة، لم يبلغ معظمها مستوًى معقولًا من النضج العلمي، ولم تتضح بالتالي القَسَمات التفصيلية لهذه القومية التي ما تزال في دور التكامل والتكوين. لذلك كان انحراف الدعوات «المصرية» في بلادنا عن طبيعة المرحلة القومية والعالمية التي تجتازها حضارتنا انحرافًا سطحيًّا سريع الزوال. فبالرغم من أن أحمد حسين وشعار حزبه «مصر فوق الجميع» قد استطاع أن يسطو على إحدى مراحل تاريخنا بنعرة عنصرية، وبالرغم من أن «جماعة الأمة القبطية» قد استطاعت أن تسرق وعي شبابنا المسيحي حينًا من الوقت بنعرة دينية، فإننا نعرف في

[١٨] الأعمال الأولى لنجيب محفوظ وعادل كامل وباكثير وغيرهم.

أية أكفانٍ زُرق دُثِّرَت فاشية «مصر الفتاة»، ونعرف أيضًا في أي القبور دُفِنَت الشعارات الاستعمارية المرتدية ثياب المسيح والإنجيل.

وسلامة موسى ليس ابنًا لتفكير «مصر الفتاة» شبه الفاشستي، وليس ابنًا لتفكير الأمة القبطية، وإنما هو ابن ذلك التيار الفكري والأدبي الذي رافق تطوُّر الحركة القومية في بلادنا ... التيار الثائر على القهر الأجنبي رافعًا لواء لطفي السيد «مصر للمصريين» ... التيار الذي ملأ العالم ضجَّة حول الحضارة المصرية القديمة، حتى اعتبرها سلامة الجذر الوحيد للحضارة الإنسانية كلِّها. فنحن نقرأ كتابه «مصر أصل الحضارة» ونرى أمامنا بحثًا علميًّا عن الأصل المادي لعقائد الإنسان الأول، ولكن ذلك لا ينزِّه المؤلف والكتاب عن دورهما في المجال السياسي والاجتماعي لتطوُّر الفكرة القومية. ويمكننا إذَن أن نرصد تطوُّر سلامة في تفكيره القومي على النحو الآتي:

(١) في الربع الأول من القرن العشرين، ثورة عارمة ضد القيم المتخلفة (سواء كانت كامنة في التقاليد أو الغيبيَّات أو القيم القديمة) ورغبة حادَّة في التخلص من الثقافة «الشرقية» والاتجاه نحو الغرب، وإلحاح لا يَمَلُّ على أمجاد الحضارة المصرية القديمة (راجع مقدمة السوبرمان واليوم والغد).

(٢) يلي ذلك مباشرةً فزعه من تطرف الأدباء والفنانين إلى اجترار التاريخ الفرعوني، ويصيح بأعلى صوته: إننا بذلك نصنع من بلادنا متحفًا للسياح، يستيقظ فيه الأموات «الفراعنة» ويموت فيه الأحياء «نحن»، ويلفت الأنظار بشدَّة إلى حاضرنا، بل إلى مستقبلنا. ويؤكد شيئًا جديدًا بالغ الأهمية وهو أن كياننا القومي — في مختلف مجالاته — يكتسب مقوماته من التاريخ المصري والعربي معًا (راجع مقاله السابق بعدد مايو من المَجلة الجديدة عام ١٩٣١م).

(٣) والمرحلة الثالثة يعبر عنها سلامة موسى في حديث أدبي بمَجلة «الرسالة الجديدة» حين سأله المحرر عن رأيه في المعركة بين الفصحى والعامية، فقال: «أنا لا أنكر غرابة الحديث بالفصحى على المسرح أو في السينما، ولكننا نستطيع أن نضحِّي بذلك لمصلحة الوحدة القومية بين الشعوب العربية» ... «يجب أن ندرس اللهجات باعتبارها شيئًا آخر غير اللغة العربية، ولست أنكر أن في ذلك تضحيةً، ولكن الحلم الأكبر الذي نحلمه هو إيجاد دولة قوية ينهبها الآن الاستعمار ويحكمها طُغمة رجعية من الملوك، هذا الحلم يستحقُّ أن نضحِّي من أجله باللهجات وبشيءٍ من الفولكلور الإقليمي» (عدد أبريل سنة ١٩٥٨م).

(٤) تُرافق سلامة موسى في مختلف أطوار تفكيره دعوته إلى العالمية، وأن القومية ليست إحدى مراحل التاريخ الإنساني فحسب، وإنما هي الوجه الآخر للعالمية. كما أن الديمقراطية هي الوجه الآخر للاشتراكية.

ولا شكَّ أن ثورة سلامة على الأدب العربي القديم من جهة، وضد الغيبيات من جهةٍ أخرى، قد أحدثت لبسًا عند الكثيرين، ممن لم يتعمَّقوا طبيعة هذه الثورة. فهو لا يثور على التراث الفكري العربي، وإنما يثور ضد أدبائنا وكتَّابنا الذين يحتذون القوالب العربية القديمة في التعبير، فيعوقون بذلك التقليدِ الأعمى تطورَ ثقافتنا ولغتنا جميعًا. إنه يطالب بدراسة الآداب العربية القديمة والحديثة، لنكتشف حلقات تطورنا الأدبي، فنستطيع دفعه إلى أمام، ذلك أن «هذا المجتمع المصري — بل كل مجتمع عربي — إنما ينشأ في حضن الثقافة العربية، ورضع من تقاليد الإسلام. والشاب المثقَّف — سواء كان مسلمًا أو غير مسلم — يحتاج إلى دراسة القرآن كي يفهم الأصول التي بُنِيَ عليها مجتمعنا. كما يحتاج إلى دراسة الأدب العربي، بل الثقافة العربية عامةً، ليعرف كيف نشأت ونضجت ثم انحطَّت وتدهورت.»[١٩] وينصح القارئ بدراسة تاريخ الطبري ومعجم الأدباء لياقوت والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ولسان العرب لابن منظور ونفح الطيب للمقري، ثم يذيل نصيحته بقوله: «هذه الكتب يجب أن تُقتنى وتُحفظ، وتُعدَّ أساسًا للثقافة العربية القديمة.»[٢٠] ويستطرد: «والثقافة العربية القديمة هي قبل كل شيء ثقافة الأدب، فهي غنية في هذه الثروة. وكي نعرف الأدب العربي على أحسنه وأنضجه وأفلحه يجب أن نقرأ الجاحظ، بل يجب ألا نترك للجاحظ كلمة كتبها دون أن نعرفها ونتأملها، فإنه أعظم أدباء العرب قاطبةً، وهو رجل موسوعي الذهن يكاد يكون بشري النزعة، وهو يتحمَّل المقارنة مع أي أديب أوروبي، ويخرج أحيانًا من هذه المقارنة مزكًّى بل ظافرًا.»[٢١] و«دراسة الأدب العربي في مصر لا تزال مشوَّشة، والكتب المطبوعة عن هذا الأدب قليلة.»[٢٢]

والذين يلتبس عليهم الأمر فيما يختص بوجهة نظر سلامة موسى في الثقافة العربية، ينبغي أن يفكِّروا مرات ومرات قبل أن يحسموا الأمر، فقد كان هذا المفكر العربي أولَ

[١٩] التثقيف الذاتي، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص١٥٧.

[٢٠] المصدر السابق، ص١٦٢.

[٢١] المصدر السابق، ص١٦٣.

[٢٢] المصدر السابق، ص١٦٩.

من أوضح أن «للعرب فضل على الكنيسة المسيحية في القرن السابع والثامن من حيث إن الإسلام ظهر فجأةً في قوة وبأس يتحدَّى العالم المسيحي. وكانت الكنائس في هذين القرنين قد أوشكت بنزاعها بين المذاهب أن تنسى التوحيد فجاء الإسلام يتحدَّى ويقاتل من أجل التوحيد.»[٢٣] وكان بمثابة الجرس الذي نبَّه الأذهان إلى أن «العرب هم أصل النهضة العلمية في أوروبا»[٢٣] وأنهم «وصلوا بين الشرق والغرب، وأوجدوا النزعة العلمية الحديثة وبعثوا روحًا جديدة في الأدب.»[٢٣] بل إن سلامة موسى هو المفكر الوحيد الذي نزع عن أعين الباحثين العرب والأوروبيين تلك الغشاوة القديمة القائلة بأن فضيلة العرب هي «نقل» الفكر اليوناني إلى أوروبا، فنراه يجهر في شجاعة وجرأة صارخًا عام ١٩٣٣م بأن «فضل العرب على النهضة الأوروبية لا يرجع إلى أنهم نقلوا إليها الثقافة الإغريقية، وإنما لأنهم وضعوا لهم أساس الثقافة العلمية وهي التجربة. وهذه الثقافة تخالف النزعة الإغريقية القديمة التي كانت تقتنع بالتفكير الفلسفي المجرَّد وتعالج العلم كأنه مضاربة فكرية لا علاقة له بالتجربة. وفضل آخر للعرب على النهضة الأوروبية في الأدب هو الذي شرحه المستشرق جب. فإن القصة التي تملأ الآن جزءًا كبيرًا من الأدب الأوروبي ترجع إلى عرب الأندلس الذين نقلوا القصص الغرامية العربية ووضعوا الأشعار والأزجال في الحب الخيالي العذري، وجعلوا الحبَّ موضوعًا للأدب كما فعل ابن حزم في كتابه «طوق الحمامة». وقد انتقل هذا الروح بل انتقلت بعض القصص العربية إلى فرنسا، فأُلِّفَت القصائد فيها حتى ذُكِرَت فيها بعض الأسماء العربية مما يدلُّ على متانة الصلة في الأصول الأدبية بين أوروبا والعرب.»[٢٣] وفي هذا المعنى يعقد ثلاثة فصول بكتابه عن «النهضة الأوروبية» عام ١٩٣٥م، بعنوان «كتب القرون الوسطى» (ص١٣–١٧)، و«أثر الأدب العربي في الآداب الأوروبية» (ص٣٩–٤٤)، و«العرب أصل النزعة العلمية» (ص٤٥–٤٩). وفي مقالٍ له عن «ابن خلدون والعرب» يحمل عليه بلا هوادة لأن «الخطأ البارز في ابن خلدون هو تنقُّصه لحضارة العرب. فإنه هنا أعمى كامل العمى لا يرى بصيصًا من نور.»[٢٤] ذلك أن «فضل العرب، ومهمتهم التاريخية، أنهم ربطوا العالم بقاراته الثلاث أكثر من ألف سنة بالتجارة.

[٢٣] راجع مقاله «مقام العرب في النهضة الأوروبية» بالمَجلة الجديدة، عدد ديسمبر ١٩٣٣م، من ص١٩١٩ إلى ١٤٢١.

[٢٤] راجع مَجلة الكتاب، عدد مارس ١٩٥٢م.

وبهذا الرباط اتسع الوجدان البشري وظهرت ثقافة جديدة تتجاوز حدود الأقطار إلى القارات، إلى العالم كله. وهذا هو ما جهله ابن خلدون».[٢٤]

فإذا كانت هذه هي ملامح التطوُّر في تفكير سلامة نحو ثقافتنا، هذا التطور الذي بدأ بالثورة الهوجاء على كل ما هو قديم — في الآداب والأديان — واستيراد كل ما هو جديد من أوروبا، بدعوة الأديب المصري إلى احتذاء معلمه الأوروبي، فإن هذا التفكير قد تطوَّر — فيما بعد — إلى رفض الآداب العربية والأوروبية معًا، والاقتصار على واقعنا المصري لنخلق أدبًا مصريًّا خالصًا، ثم انتهى إلى ضرورة الدراسة الجادة للثقافة العربية القديمة باعتبار أن ثقافتنا المعاصرة — من زاويةٍ ما — هي امتداد لها. ومعنى ذلك أن تفكيره القومي مضى في موازاة تفكيره الثقافي، حتى إذا قال بأن القومية مرحلة تاريخية لا أكثر، بادر على الفور بالدعوة إلى ثقافة عالمية ولغة عالمية وديانة بشرية عالمية وحكومة عالمية أيضًا.

غير أن هذا لا ينفي ما كان لحديثه عن الحضارة المصرية من إسهام خلَّاق كبير في مرحلة البعث القومي. ونتيجة لتفاقم الأزمة الرأسمالية العالمية، ومقدِّمات الحرب العالمية الثانية، وسيطرة الاحتلال البريطاني على الموارد الرئيسية في مصر، وتعاظم نموِّ الطبقة العاملة في العالم، وغزو الفكر الاشتراكي للمجتمعات البرجوازية، تمكَّن فريق من شبابنا المثقف أن يكون بمثابة النواة الديمقراطية في فكرنا الحديث، فريق التفَّ حول أفكار سلامة موسى مؤيِّدًا لها وداعيًا إلى تطبيقها، وكان من بين هؤلاء: لويس عوض ومحمد مندور ونجيب محفوظ … وهكذا اتسعت جبهة الفكر التقدُّمي بغير وحدة أيديولوجية، وإنما معركة ثقافية متقاربة الهدف، هي انعكاس لحركة التقدم الاجتماعي في وطننا. فقد كانت حركة الفكر التقدُّمي تؤتي ثمارها، ولم تتوقف عند أعتاب الاتجاه العلمي لسلامة موسى، وإنما كان هذا الاتجاه إرهاصًا قويًّا لانتشار الفلسفة العلمية في تكاملها. وإن كانت سنوات الحرب أيدت النفوذ الاستعماري وثقافته وعملاءه في الداخل، وعاقت تقدمنا الاجتماعي أمدًا طويلًا، إذ وُلِدَت الأفكار الرجعية لجماعة الإخوان المسلمين التي ترعرعت في صفوف البرجوازية الصغيرة، نفس الشريحة الطبقية التي أنجبت الأفكار شبه الفاشية لحزب أحمد حسين. ولم تكن هذه الأفكار جميعها تعبيرًا عن أماني البرجوازية الصغيرة، وإنما عن ذبذبتها وقلقها الشديدَين. وما استفاد من هذه الحركات الرجعية إلا كبار الملاك وأشباه الإقطاعيين وعملاء الاستعمار. إذ حرفت الدعوة الإسلامية الأنظار عن الواقع المرِّ الذي تعانيه الطبقات الشعبية، كما حرفت مصر الفتاة اتجاه السهم للحركة القومية إلى نعرة فاشية متعصِّبة شعارها «مصر فوق الجميع»، وتمكنت هذه الاتجاهات الرجعية من

اغتصاب مساحة لا بأس بها في الحلبة السياسية دون الفكرية؛ لافتقادها البناء الفكري المتكامل.

وخطا سلامة موسى خطوة جديدة في طريق الكفاح ... رأى في هذه الدعوات سلاحًا حادًّا يهدِّد الدعوة القومية للاستقلال فتعالت مقالاته على صفحات جريدة «الإنذار»[٢٥] يحذر من الهوة السحيقة، تحت عنوان «طريق المجد للشباب»، وحدَّد معالم هذا الطريق في مساندة الطبقات الشعبية لاستخلاص حقوقها الاقتصادية والسياسية بأن يتذرع الجيل الجديد بمفهوم علمي لطبيعة مجتمعنا. وما إن خمدت نيران الحرب، وانبثق المعسكر الاشتراكي كثمرة رائعة للتناقضات بين الدول الاستعمارية وأزمة النظام الرأسمالي، حتى تطلَّعت الشعوب المقهورة إلى نيل استقلالها، مما دفع القوى الرجعية إلى استعادة أساليب البطش والدماء، وظللت سيطرة العملاء وأشباه الإقطاعيين والاحتلال البريطاني بلادنا بشبح يد حديدية هي أخطبوط الطاغية إسماعيل صدقي، وارتفع من أعماق قوى التقدُّم صوت عظيم تنبَّأ بالكارثة، كان صوت سلامة عام ١٩٤٥م في كتابه التاريخي «حرية العقل في مصر».

ولا ريب أن أزمة الفكر العربي في مصر عميقة الجذور في جوف التاريخ، فلقد ابتُلِيَ مجتمعنا عبر العصور بعاملين أساسيين تفاعلا معًا وأسهما في خلق ما عاناه ويعانيه فكرنا الحديث من أزمات. العامل الأول هو التخلف الحضاري الشديد الذي يتسم به تاريخنا القريب، إذ على الرغم من تألُّق الحضارة العربية إبان القرون الوسطى، فإن الأحداث التي مرت بنا بعدئذٍ منذ انهيار الدولة الإسلامية وسيطرة الدولة العثمانية، فالاستعمار الفرنسي والبريطاني، والأنظمة الاجتماعية المتخلفة، كان الأثر المباشر لهذه القوى جميعًا هو تخلينا عن الركب الحضاري العالمي. ولم تستطع آدابنا وفنوننا أن تفلت من قيود التخلف، بالرغم من تراثنا العريق السامق. واتضحت انعكاسات هذا التخلف في اختناق حركة الإبداع الفكري حيث ترنحت ثقافتنا زمنًا بين محاكاة الأدب العربي القديم أو الآداب الأوروبية في عصرها الرومانسي. كما ظل تفكيرنا فترة طويلة يعبر في تلقائية شديدة عن القيم الرجعية السائدة، فقد كان الاستعمار والأنظمة الاجتماعية الرجعية بالمرصاد لأية بادرة من تفكير متقدِّم. ومن الانعكاسات الهامة للتخلف الحضاري على مجتمعنا وفكرنا معًا «مركَّب النقص» الذي حفره في وجداناتنا سبق الحضارة الأوروبية المتعاظم، فقد دفع

[٢٥] كانت تصدر في مدينة المنيا بالوجه القبلي، صاحبها ورئيس تحريرها صادق سلامة.

هذا الشعور بعضًا من أدبائنا إلى استيراد الأزمات الفكرية من أوروبا التي تجتاز مرحلة حضارية تختلف كيفيًّا عن المرحلة التي نعيشها … الأمر الذي تسبَّب في أن يتسم جانب هامٌّ من تفكيرنا وأدبنا بالزيف والافتعال. كذلك نتبيَّن آثار تخلُّفنا الحضاري في انخفاض أسلوبنا في الفكر والأدب والفن عن مستوى العصر. إذ بدلًا من أن نتجاوز التخلُّف بالفهم الصحيح لعصرنا وقضاياه، ثم نحاول اللَّحاق بهذا العصر بواسطة التعبير العميق عن مشكلات مجتمعنا، بدلًا من ذلك أخذت ثقافتنا تختزل الزمن بطريقة ميكانيكية، وطبَّقت على مجالاتها المختلفة أحدث الاتجاهات والمدارس الفكرية في أوروبا وأمريكا بغير دراسة عميقة لهذه المناهج، ومدى استفادة مجتمعنا وفنونه منها. لذلك كان التخلُّف الحضاري البالغ عاملًا أساسيًّا في أزمتنا الثقافية التي عبر عنها سلامة موسى تعبيرًا طريفًا حين قال: «إني أحس أحيانًا حين أتصفح مَجلة أسبوعية أن كتَّابها يعتقدون أن القارئ المصري ليست له سوى كفاءة واحدة هي الكفاءة الجنسية.»[٢٦] هذه الأزمة الثقافية يحسُّ فيها الأديب والفنان بالمسافة الشاسعة التي تفصل بيننا وبين العالم الذي نعيش فيه. غير أن هذا العامل — الذي أدعوه بالتخلف الحضاري — لم يكن بمعزلٍ عن العامل الآخر الذي أدعوه بالتقاليد غير الديمقراطية في أسلوب الحكم. ولقد أصبح للأسف من البديهيات الفاجعة أن تاريخنا يكاد يخلو تمامًا من ثمار الأسلوب الديمقراطي في الحكم. ويحكي سلامة في مرارة العلقم كيف ألغى إسماعيل صدقي عام ١٩٣٠م رخصة المَجلة الجديدة «ثم جاءت وزارة عبد الفتاح يحيى باشا. فتوسط لي المرحوم عبد القادر حمزة صاحب البلاغ في إعادة إصدارها. فكان أهم وأخطر وأعظم ما طلب مني من التعهدات ألا أدعو إلى الاشتراكية … فلما ردَّ إليَّ الامتياز رأيت أن أحرص على شرفي الأدبي ورسالتي المذهبية فنشرت في أول عدد مقالًا يبلغ نحو عشرين صفحة عن التفسير الماركسي للتاريخ.»[٢٦] ومن النتائج الحتمية لأزمة الديمقراطية أن تظلَّ ثقافتنا أسيرة القيم الرجعية والتقاليد البالية التي يتفاقم خطرها كلما تفاعلت مأساة الحرية في بلادنا مع تخلفنا الحضاري. وأدى ذلك إلى انعدام الصراع الأيديولوجي بين التيارات الفكرية والأدبية والفنية، وأدى هذا بدوره إلى جمود ثقافتنا ومثقَّفينا على السواء. وأضحى أمرًا بديهيًّا أن المثقف المصري يتصف بانخفاض مستوى الوعي، وأن تراثنا من الفكر الوطني قد أصيب بالعقم. وإلى تلك الحال

[٢٦] حرية العقل في مصر، الطبعة الأولى، دار الفجر بالقاهرة، ١٩٤٥م، ص١١ و١٣ و١٤.

انتهى الفكر وآلت حرية التعبير وصرخ سلامة عام ١٩٤٥م باسم «حرية العقل في مصر» منذرًا بأن حضارتنا الفكرية مهددة بالخطر.[٢٧]

وجاء نذيره للقوى التقدمية في التوقيت المناسب تمامًا، إذ تضاعفت التناقضات بينها وبين السلطة الرجعية على إثر تضاعف الوعي الطبقي بين العمَّال والفلاحين والمثقَّفين، وبرزت هذه التناقضات — على المستوى الفكري — في ردِّ العقاد على سلامة حين دعا إلى إصلاح ثوري بالقرية المصرية التي تفتقد إلى المرحاض الصحي، فكتب العقاد رده بعنوان «سلامة موسى المراحيضي»! وحين طالب بإلغاء نظام العُمُدِيَّة وجد من ينبح مستغيثًا: «إنه يكافح تقاليدنا العريقة» وحين كتب «في مصر من ينفق ألفًا من الجنيهات في اليوم الواحد، ومن ينفق ثلاثة قروش فقط، وربما لا يجدها» دخل السجن عام ١٩٤٦م مع مئات العناصر الوطنية. وتحققت الخطوط العريضة لرؤيته الفكرية التي أثبتها في كتابه «الدنيا بعد ثلاثين سنة»[٢٨] حين قال: إن العالم يتغير بمعدل سريع للغاية، وما تصوَّرته في كتابي «أحلام الفلاسفة» عام ١٩٢٧م كان حلمًا فابيًّا مزعجًا، فالتطور يسير بسرعة مذهلة، القوى الاشتراكية تنمو وتتعاظم، وسيجرف بلادنا القانون الشامل؛ التطور! لن أرى الاشتراكية في عام ٢٠٠٠م كما توهمت في يوتوبيا خيمي.[٢٩] سأراها وأنا أطرق السنة المائة من عمري، إن لم يكن قبل ذلك. ويسجل عام ١٩٤٧م أنه إذا سُئل: «ماذا تستنتج من اختباراتك، وما تكهناتك للمستقبل بعد أن قضيت نحو أربعين سنة وأنت على اتصال وجداني بالعقل العام على هذا الكوكب؟ فإني أجيب بأن الحاضر يومئ إلى المستقبل إيماءة واضحة نراها بالعين وأحيانًا نسمعها صاخبة بالأذن، هي الاشتراكية التي سوف تعمُّ الدنيا كلها، وليس هذا لأن الناس سيتحولون من أشرار إلى أبرار، بل لأن الإنتاج سيحتم ذلك.»[٣٠] وهكذا يرى سلامة — بعد الحرب العالمية الثانية — أن عصرنا هو عصر انتصار الاشتراكية على الاستعمار «والاشتراكية والاستعمار ضدَّان لا مصالحة بينهما.»[٣٠] أما العلاقة بين الاشتراكية والحركات القومية، فتتحدَّد عنده أكثر فأكثر عندما يرى أن جميع الاشتراكيين في مصر هم قبل كل شيء وطنيون غالون في وطنيتهم «لا يطلبون الاستقلال لمصر وحدها

[٢٧] نفس المصدر.

[٢٨] كتاب ملحق بعد فبراير ١٩٣٦م من المَجلة الجديدة.

[٢٩] راجع كتابه «أحلام الفلاسفة»، دار الهلال، ١٩٢٦م.

[٣٠] تربية سلامة موسى، ص١٦٦.

بل للهند والجزائر والعراق ومُرَّاكِش وغيرها».[٣٠] ولعل تفسيره للعلاقة بين الاشتراكية والقومية يبرز في صورة أكثر وضوحًا بكتابه القديم عن «غاندي والحركة الهندية»، حيث لا يغفل أن عناصر القومية هي اللغة والأرض والتكوين الاقتصادي والتكوين النفسي، وأن المدلول الطبقي لأية حركة قومية هو التعبير عن التناقض بين البرجوازية القومية والإمبريالية «في العصر الحديث» ومقياسها هو «المصلحة العامة لمجموع الجنس البشري» كما يقول الكاتب الإنجليزي بنيامين فارنجتون «الذي يضيف أن هذه المصلحة ممثلة في الطبقة العاملة ككل.»[٣١] وعندما تحدث سلامة عن قوميتنا التي شرعنا في تحقيقها منذ ١٣٠ سنة[٣٢] فإنه كان يعني مرحلة القوميات المحلية التي أشار إليها فارنجتون في كتابه عن «الماركسية والقومية»، والتي تسبق مرحلة القوميات كجزءٍ من الحركة الاشتراكية العالمية. والحقُّ أن منهج سلامة في تحليل الصلة بين الحركة الاشتراكية والحركة القومية ينبع من فهمه لطبيعة التطور التاريخي للكيانات القومية التي بدأت مع نشأة البرجوازية في دوائر متقوقعة في حدود ضيقة (قبل الثورة الاشتراكية الأولى)، ثم بدأت مرحلتها الثانية في انصهار العديد من القوميات في كيانات قومية كبرى (لا تتكامل إلا في ظلِّ أنظمة غير استغلالية) كمقدمة لتجاوز المرحلة القومية تمامًا إلى ما دعاه بالعالمية. ولذلك فالاشتراكية عنده لا تتعارض مع القومية في المرحلة الراهنة، مرحلة تناقضها الشديد مع الاستعمار، بل إن الاشتراكية — في أية صورة من صورها — هي الشرط الأساسي لتكامل سمات القوميات الكبرى الناتجة من انصهار المجموعات القومية الصغيرة في تيار حضاري مشترك هو عصارة الكفاح المشترك ضد الاستعمار الأجنبي والاستبداد الداخلي على السواء. فقد أصبح لمثل هذا التيار قيمةٌ عظمى في صياغة الحركات القومية المعاصرة، ولم تعد العناصر القديمة وحدها بقادرةٍ على تفسير الأشكال الجديدة للقوميات الحديثة.

وسلامة موسى من المفكرين هواة البرامج الطويلة المدى، وفي كتابه العظيم «تربية سلامة موسى»[٣٣] يرسم عام ١٩٤٧م خطة لحياته في العشر السنوات التالية، والكتاب نفسه

[٣١] Benjamin Farrington, Marxism and nationality.

[٣٢] راجع عدد مايو من «المَجلة الجديدة».

[٣٣] صدرت الطبعة الأولى عن دار الكاتب المصري عام ١٩٤٧م، وكان قد نشر بعض فصولها بمَجلة الكاتب المصري مجلد ١٩٤٦م.

تخطيط شامل لحياة صاحبه طوال الستين عامًا التي عاشها حتى عام ١٩٤٧م، وهو من أهم الوثائق الخطيرة في تاريخنا الحديث. كانت النبرة الغالبة في كتاباته في ذلك الوقت هي تدعيم العلاقة النضالية بين الفئة المثقفة والطبقة العاملة؛ لأن ظروفنا الحضارية أنضجت هذه الوحدة الكفاحية التي بلورتها اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، كتتويج لمرحلة المدِّ الثوري وغليان جماهير الشعب. وأصبحت الواجهة الفكرية لمجتمعنا واضحة؛ جبهة الفكر الديمقراطي المتقدِّم، التي ينبعث منها صوت سلامة موسى مندِّدًا بدعوة القائلين بحياد الأديب والمفكر والفنان عن السياسة، فيقول إن عصرنا هذا «يتسم بصراعٍ روحي بين الحق والباطل. والأديب الذي تنفذ بصيرته إلى صميم هذا الصراع ويقف على البينات والمعارف إنما يكفر بحرفته وفنه إذا هو نكص عن الدفاع عن الحقِّ. وإذَن ليس هناك مجال في عصرنا لهذا الاستقلال المزعوم. فللأديب المخلص حزب كما أن له عائلة، وهو يرضى بشيءٍ من القيود يتقيد بها فنه كي يبقى متصلًا بالمجتمع يدرس، عن اختبارٍ، مشكلاته ويجعلها أساس الفن ومحور الحرفة.»[٣٤] ثم يصل إلى هدفه البعيد حين يصيح: لقد ألفت كتابًا عن الذين علموني ولم أذكر بينهم معلمي الأول كارل ماركس لأسبابٍ يعرفها أعداء الديمقراطية «وربما كان الأزهر أكبر ما عاق تفكيري الحر.»[٣٥]

ويظهر كتابه «البلاغة العصرية واللغة العربية» فيتلقَّفه نقاد المعسكر الرجعي في الفكر. ويحيُّونه على طريقتهم، فالعقاد يعلن أن كاتبه أثبت شيئًا هامًّا أنه ليس بعربي (والعروبة في تلك الأيام يشوبها المعنى الديني للدعوة الإسلامية). وتُعلق عليه رسالة الزيات بأن كاتبه يجيد اللاتينية أكثر من العربية. وسلامة في تلك الفترة يحاربه المجتمع البرجوازي بأقوى الأسلحة فلا يجد صحيفة واحدة، حتى «المصري» رفضته لأن الوفد «فقد روح الكفاح» على حدِّ تعبيره. ولكن الجبهة الوطنية التقدمية لم تنس رائد الفكر العلمي، فردَّ الكثيرون على هجوم المعسكر الرجعي على «البلاغة العصرية». والكتاب هو تسجيل تاريخي لدور سلامة الضخم في تطوير اللغة العربية، دوره في بلورة الأسلوب الخالي من الزخارف القديمة والمتلائم مع روح العلم. بمعنى أنه ارتاد الطريق في تنقية أسلوبنا الأدبي والصحفي من بهرجة الأسلوب العربي القديم، وأدخل عليه تعبيرات جديدة استعارها من لغات العالم المتحضر، واشتق بعضها من كلمات قديمة فأعطاها معنًى حديثًا، واستلهم

[٣٤] تربية سلامة موسى، ص١٤١.

[٣٥] المصدر السابق، ص٢٩١.

العلم في استخدام أساليبه؛ أي إن الكلمة عنده لم يعد لها الرنين والبريق، وإنما أصبحت لها رسالة محددة. ولعل الكثيرين لا يدرون أنه أضاف كلماتٍ جديدةً إلى قاموس حياتنا؛ عشرات الكلمات ومئات التعبيرات التي أضحت أكثر ذيوعًا من اسمه. وهو — بذلك — يطبِّق تعريفه للغات الراقية، إذ هي عنده «علم وفن وفلسفة؛ بمعنى أنه يمكننا أن ننظر إليها النظر العلمي، فنبحث أصولها، ونميز بين معانيها، بل نضع الكلمات الجديدة لتأدية المعنى الجديد. ويمكننا أن ننظر إليها النظر الفني، فننشد بالكلمات والجمل رفاهيةً ذهنيةً لا تؤدِّيها الدقة العلمية. وكذلك يمكننا أن ننظر إليها النظر الفلسفي، فنضع الكلمات الجديدة أو نُكسب الكلمات القديمة معاني جديدة تؤدِّي بعد ألفتها في المجتمع إلى حالٍ منشودة من الخير» (ص١). ثم يرى أن هذه الأهداف تتحقَّق ما دامت اللغة «في تفاعل لا ينقطع مع المجتمع الذي ينطق أفراده بها، والقيم اللغوية في تغير دائم لهذا السبب، والمحاولة لوقف هذا التغيير هو تعطيل للتطور الذهني للأمة» (ص٢). «ونحن أمة متطورة، فيجب أن تكون لنا لغة متطورة، بل لغة متمدِّنة تتسع للتعبير عن نحو مائة وعشرين علمًا وفنًّا لم يكن يعرفها العرب الذين ورثنا عنهم لغتنا» (ص٣). «واللغة هي التي تؤدي معنًى معينًا لا تتجاوزه إلى هوامش المعنى. وكذلك يجب أن تكون أنيقة لا تستطيع وصف الألوان الأصيلة كالأبيض والأسود فقط بل تستطيع أن تنقل إلينا الظلال والأصباغ التي بينهما» (ص٦). «الواقع أنه ليس للحياة غاية سوى الحياة. وكل ما عدا الحياة إنما هو وسائل للحياة. فاللغة والأدب والفن والبلاغة إنما هي جميعها في خدمة الحياة التي لها الاحترام الأول والمكانة المفضلة. فنحن نتعلَّم الفنون ونمارس البلاغة ونُعْنَى بالثقافة كي نصل في النهاية إلى مستوًى عالٍ من الحياة … وإذا جعلنا الحياة السعيدة هدفًا نوجِّه إليه فنوننا وعلومنا وعقائدنا، فإننا نستطيع أن ننزع عن هذه جميعها تلك القداسة التي تحول بيننا وبين تنقيحها أو تغييرها، ويعود عندئذٍ فن البلاغة فنًّا تجريبيًّا مثل جميع الفنون، ويتغير كما تغيرت. فليس من شك في أن التغيير أو التنقيح قد عمَّ فنونًا كثيرة في عصرنا مثل الرسم والنحت والبناء، ولكن فن البلاغة في اللغة العربية لم يتغير» (ص٧٣) … «ويجب لذلك أن تكون الرسالة التعليمية الأولى لأية مدرسة مصرية هي تعليم اللغة العربية، وأن تكون غاية هذا التعليم إيجاد الكلمات التي تحرك ذكاءنا بالتفكير الحسن وأن يكون هدف المعلم ليس العبارة الجميلة، بل الكلمة الناجعة، التي لا يمكن أن تقوم مقامها كلمة أخرى» (ص٦٤) … «يجب أن نكبِّر من شأن لغتنا العربية وأن نُولِيها أعظم اهتمامنا لأنها وسيلة التفكير ولا يمكن التفكير الحسن بلا لغة حسنة» (ص١٠٦) … «وأستطيع أن أقول أنا إن

نزعتي إلى الحضارة الصناعية، مع ما يجب أن يرافقها من ثقافة علمية، هي التي تدفعني إلى الرغبة في التغيير حتى تلائم اللغة ما أنشد من ثقافة علمية» (ص٩٤).

وأنا أكتفي بهذا القدر من النصوص التي أرى فيها إجابة كاملة عن الدور الحقيقي لسلامة موسى نحو اللغة العربية. وتبقى بعد ذلك قضيتان خطيرتان في هذا الصدد، هما موقف سلامة من الفصحى والعامية من جهة، والحروف اللاتينية من جهة أخرى. والقضية الأخيرة هي امتداد وتجديد لدعوة عبد العزيز فهمي القائلة باستخدام الحروف اللاتينية في لغتنا كما صنع الأتراك لمسايرة النهضة العلمية في العالم، ولتتمكن لغتنا من الانتصار على إمكانياتها الحالية التي لا تنجز مهمة التعبير الدقيق عن احتياجاتنا الحضارية ... ولا ريب أن تجديد هذه الدعوة قد أغفل التمايز النوعي بين اللغة العربية واللغات المشتقَّة عن اللاتينية، كما أهمل حاجتنا عندئذٍ إلى صياغة تراثنا كله في الحروف الجديدة. أما القضية الثانية الخاصة بازدواجية اللغة في المنطقة العربية فقد تطوَّر تفكيره بشأنها من تأييده لدعوة أحمد لطفي السيد إلى اتخاذ العامية لغة للكتابة، إلى «أن تكون غايتنا توحيد لغتي الكلام والكتابة فنأخذ من العامية للكتابة أكثر ما نستطيع ونأخذ من الفصحى للكلام أكثر ما نستطيع حتى نصل إلى توحيدهما» (ص٢٣). ويبدو واضحًا أن الدعوة إلى العامية رافقت الدعوة إلى القومية المصرية، حتى إذا تطور منهج سلامة في تفسير الانصهار القومي على النطاق العربي تطوَّر تفكيره بشأن اللغة أيضًا فيطالب بتأليف المعاجم العربية الحديثة «ولا أنسى هنا ضرورة طبع معاجمنا القديمة مثل أساس البلاغة للزمخشري أو لسان العرب لابن منظور أو القاموس للفيروزآبادي، فإنها تراث لا يسع مثقفنا أن يستغني عنه.»[٣٦] «وأخيرًا أقول عسى أن يكون من الجرعة المُرة التي تجرَّعناها بمشروع لاروس، بشأن معجم عربي لنا، ما يحفزنا ويبعث فينا النخوة لإيجاد نهضة معجمية نخدم بها الثقافة العربية العصرية.»[٣٦]

ولعل «البلاغة العصرية واللغة العربية» هو الكتاب الذي يكشف عن سمة هامة في منهج سلامة الفكري في ذلك الحين، هي عدم تمثله لتفاصيل ودقائق التحليل الماركسي لعديد من القضايا، فإن وعيه بالخطوط العامة للماركسية لم يستر التعرجات المثالية في بعض أفكاره. وهكذا نلتقي بتفسيره لشيوع جريمة الثأر في صعيد مصر على أساس أن كلمات الجريمة تفرخ الجريمة نفسها. ونحن لا نشك في أن الشعارات الثورية تنضج

[٣٦] التثقيف الذاتي، ص١٠٧، ١٠٨.

الثورة، ولكنا لا نشك أيضًا في أن الصراع الطبقي هو الأساس الموضوعي للثورة. وميزان القوى الطبقية في مصر هو الأساس التاريخي الذي نأى بحزب الوفد عن تمثيل حركة التحرر القومي، وليس لأنه «فقد روح الكفاح» كما عبَّر سلامة. هذه المسافة المنهجية بين سلامة موسى ودقائق التفكير الماركسي ترجع إلى انفصام العلاقة بينه وبين التنظيم السياسي، وبينه وبين تطوُّر الفكر السياسي والفلسفي على ضوء الماركسية. ويدلُّنا ذلك على الطبيعة الطبقية لسلامة، فهو لم يكن مفكرًا شيوعيًّا قطُّ، إنه التعبير الفكري عن الجانب الثوري للبرجوازية الصغيرة في عصر الاشتراكية. وقيمته العظمى في تاريخنا ترجع إلى ارتياده ثقافتنا التقدمية وفكرنا العلمي، وانعكاس هذه الريادة الثورية على مجتمعنا. ولا ريب أن التيار الديمقراطي في حياتنا الثقافية كان يتسع، فازدهرت حركة النشر التقدُّمي، وطالعنا بالعربية قصص جوركي ودراسات مفيد الشوباشي حول الأدب الروسي والنقد السوفياتي، وكتابات عصام حفني ناصف عن التطور، وأبحاث لويس عوض في النقد الأدبي، وغيرهم من أبناء المنطقة العربية الذين قادوا حركة الفكر التقدُّمي في بلادهم. فلم يقتصر إنتاج سلامة موسى ومدرسته على قرَّاء مصر، وإنما تجاوزها إلى هذه البلدان التي يربطنا بها تيار حضاري مشترك يصهر كياناتنا القومية في بوتقة الكفاح المرِّ لبناء قوميتنا العربية المعادية للاستعمار.

واتجه سلامة في هذه الفترة إلى تبيان رأيه في الأدب العربي القديم، حتى لا يسيء فهمه أبناء المنطقة العربية، فأكد أن هذا الأدب جدير بالدراسة والتحليل والنقد العلمي، لنضع أيدينا على حلقات تاريخنا الثقافي، لا لنتخذه قالبًا مقدَّسًا نصوغ على منواله آدابنا المعاصرة. وأسهم ذلك التحديد في ردع الفكر الانتهازي لمعسكر الرجعيين في مصر، على أنه لم يثنهم عن رجعيتهم بعد أن فقدوا أروع المسئوليات على الإطلاق، مسئولية الكلمة الشريفة النابعة من ضمير شعبنا. الضمير الذي جعل أبناء فرنسا يوزعون المنشورات عام ١٩٥١م لمساعدة حركة التحرر الوطني في مصر «بينما كان المسئولون المصريون لا يسمحون لي أو لزميلي محمود عزمي بالردِّ على صحف الاستعمار» كما يقول سلامة حين سافر إلى باريس كمراقب صحفي لمشاهدة دورة مجلس الأمن المنعقدة هناك. ويقارن هذا المشهد بما سبقه عام ١٩٠٨م عندما احتدَّ عليه شاب فرنسي قائلًا: «الإنجليز أسيادكم»، ويستطرد سلامة: «… ويومها انبطحت على سريري وبكيت بكاء مرًّا، أما اليوم — عام ١٩٥١م — فالعالم قد تغيَّر، والشعوب تزحف إلى غدها، وقوى التقدم تتزايد أكثر من أي وقتٍ مضى.»

أجل، العالم قد تغيَّر، فلم يعد الشرق شرقًا ولا الغرب غربًا، كما أنشد كبلنج وردد العقاد النشيد. ووقف سلامة والعقاد يتناظران حول هذا المعنى في الجامعة المصرية ويرسمان منهجين في الفكر؛ سلامة يقول إن كبلنج هو شاعر الإمبراطورية ويردِّد شعارات الفلسفة الرجعية التي ترى أن طبيعة شرقنا هي التخلُّف، وأن طبيعة غربهم هي التقدم، ولذلك أهَّلتهم الطبيعة للسيادة … وهذا منطق الاستعمار. أما الحقيقة، فإن هناك فرقًا بالفعل بين الشرق والغرب، هو الفرق بين ظروفنا وظروفهم، غير أن هذه الظروف ليست طبيعة فطرية، إنها تتطور وتتغير، فإذا آمنا بذلك كافحنا ظروف تخلفنا، كافحنا الاستعمار الأجنبي والاستبداد الداخلي. ثم قال العقاد: إن الشرق هو مهد الديانات الروحية النازلة من السماء، والغرب هو محراب المادة وهيكل عبادتها، ولذلك فإن واجبنا الوطني أن نقف في سبيل التقائهما.[٣٧] وكانت المناظرة تعبيرًا حاسمًا عن الخطوط العامة في كلا المنهجين: المنهج العلمي الآخذ بأيدينا إلى أمام، والمنهج المثالي الذي يغلُّ أيدينا إلى الخلف، أو كما يعبِّر سلامة عن الآخذين به: «يسيرون بأقدامهم إلى أمام ورءوسهم إلى الخلف» أولئك الذين ما تزال نظرتهم الجامدة تعيش بيننا إلى أن نستقرئها في أحدث ما كتب زكي نجيب محمود بسلسلة المكتبة الثقافية تحت عنوان «الشرق الفنان» حيث يجترُّ الفكرة الرجعية القديمة ليثبت أن الغرب هو العلم والشرق هو الفنُّ، هكذا خططت العناية الإلهية!

والعقاد وطه حسين هما اللذان وقفا منذ عام ١٩٤٩م في وجه الحركة النقدية الجديدة التي وصفها طه حسين بأنها «يوناني لا يُقرأ»، واستعدى عليها العقاد سلطات الدولة. على أن احتدام المعركة الوطنية قد أسهم في اتساع الجبهة المعادية للرجعية، فجاءت كتابات خالد محمد خالد «من هنا نبدأ، مواطنون لا رعايا، الدين في خدمة الشعب»، وبرنامج الحزب الاشتراكي عام ١٩٥٠م الذي دعا إلى إصلاحات هامة وصلت به إلى حد المطالبة بتحديد الملكية الزراعية بخمسين فدانًا. كما قدَّم محمود خطاب وعزيز فهمي، النائبان الديمقراطيان، مشروعًا مماثلًا إلى البرلمان. وتبدَّدت — إلى حين — صيحات الفكر الرجعي، وذاعت شعارات الأدب للحياة، والأدب الهادف. وكتب سلامة موسى «الأدب للشعب» تحديدًا إيجابيًّا لمعنى الفن ورسالة الأديب … ذلك أن المدَّ الثوري الديمقراطي بلغ عام ١٩٥٦م مرحلة رائعة من التقدم، ويسجل سلامة: «حين أعرض لأحداث بلادنا فيما بين ١٩٤٧ و١٩٥٧م أجدها على اختلافٍ بارزٍ بين نصفيها. فالنصف الأول إلى عام ١٩٥٢م كان

[٣٧] راجع «المَجلة الجديدة» عدد مايو ١٩٣٠م، وكتابه «انتصارات إنسان» ١٩٦٠م.

انحدارًا كاد يكون انهيارًا في السياسة والأخلاق. فقد ظهرت حركات رجعية أوشكت على إحالة بلادنا إلى جهنم ... وأصبح الزعماء والساسة الذين كنا نحترمهم لكفاحهم متسلِّقين يرغبون في الوصول إلى القمم، وهي في الأغلب قمم الثراء والسلطان دون أي حساب للشعب، بل تجاوزت هذه الحال إلى من نسميهم أدباء وصحفيين ومؤلفين كبارًا. فقد ارتشوا إلا الأقلين، عن ضمائرهم، وصاروا يؤلفون ويكتبون كما لو كانوا يكتبون إعلانات مأجورة في الصحف. أما النصف الثاني؛ أي من بداية الثورة في ٢٣ يوليو من ١٩٥٢ إلى ١٩٥٧م، فيمثل نهضة الشعب، وهي نهضة إنشائية بنائية في جميع المرافق ما زلنا ماضين في طريقها الذي لن يكون له آخر. وأنا كذلك كبير التفاؤل بالمستقبل، وخاصةً بعد هذا الاتفاق بيننا وبين الاتحاد السوفياتي في نوفمبر من ١٩٥٧م على تصنيع بلادنا، هذا التصنيع الذي أمضيت أكثر من ثلاثين سنة وأنا أنادي به. ومتى انتشرت المصانع بيننا فإن كثيرًا من أزماتنا سيُحَل. بل هذه الأزمات تحلُّ نفسها عندئذٍ بلا عمل إرادي من الحكومة. فإن التعطل سيزول. وخاصةً تعطل المتعلمين. وسيأخذ الاتجاه العلمي مكان الاتجاه الأدبي. وستزول العقائد التي تعطل التطور النفسي للشعب. الثقافة العلمية ستكون النتيجة للحضارة الصناعية، ثم تعود هذه الثقافة فتؤثر في هذه الحضارة، ويستمر التفاعل بينهما.»[٣٨]

وهنا بالتحديد نذكر الأهمية البالغة لكتابه «الثورات»،[٣٩] فهو ينبع من الطبيعة الثورية لمرحلتنا التاريخية، وهو تحليل للثورتين القومية والاشتراكية، فيفرق بين الثورات الإنجليزية والفرنسية والمصرية، وثورة أكتوبر الاشتراكية ويقول: إن الثورات هي المحك الحقيقي لشرف الكاتب، فالحياد إبان الثورة أكذوبة رجعية ضخمة.

ثم يعرض لثورة مصر القومية فيحللها إلى ثلاث مراحل: أولاها عام ١٩١٩م، والثانية مع أفول الثلاثينيات، والثالثة عام ١٩٥٢م. ويقول: إن الفكر الثوري يسبق الثورة لأنه وليد إرهاصاتها الاقتصادية والاجتماعية، والمفكر الثائر ينضج تفكيره قبل السياسي الثائر، وربما التحم الاثنان في شخصيةٍ واحدةٍ. ويستطرد قائلًا: إن المفكِّرين الثوريين تختلف درجات ولائهم للشعب والثورة من مرحلةٍ إلى أخرى، بعضهم ينتهي دوره في أعقاب الثورة الأولى فيجمد مع جمود ثورته، وبعضهم يمتدُّ دوره إلى ثورةٍ أبعد مدى، وهذه هي قيمة المفكر الاشتراكي الثوري، إنه يظلُّ ثوريًّا إلى النهاية. «والذي يجب أن أعترف به في ألمٍ أن

[٣٨] تربية سلامة موسى، ص٢٦٣.

[٣٩] صدر في طبعته الأولى من دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.

أدباءنا الكبار، إلى بداية الثورة في ١٩٥٢م لم يعملوا قط للثورة على الأوضاع الخسيسة التي كان يستند إليها نظام الحكم، فلم يكن بينهم إلا من أيَّد فاروق أسفل تأييدٍ وأحطَّه، ولي الحق بأن أفخر بأني لم أكن كذلك، وقد نالوا بهذا التأييد كلَّ ما أرادوا من مالٍ وجاهٍ، حتى لقد عيروني بأني أحسدهم على ما نالوه هم وحُرِمْته أنا من يديْ فاروق الملوَّثتين.»[٤٠] ويؤرخ لمراحل تطوره الفكري بأن أهدافه كانت تختلف من مرحلةٍ إلى مرحلة، فأثناء زيارته الأولى لأوروبا كان الاستقلال القومي وحرية المرأة هما الهدفان الغالبان على وجدانه، وحين عاد إلى مصر أصبح هدفه «مكافحة الغيبيات بنشر نظرية التطور حتى تأخذ بينة العلم مكان العقيدة.»[٤١] ومع بداية الثورة القومية تحدد كفاحه من أجل الاشتراكية والتصنيع. «والآن في ١٩٥٧م أُحِس قصدًا آخر إزاء الغيوم الذرية التي تخيم على العالم وتهدِّد البشر بالفناء، هو تعميم السلام ومكافحة دعاة الحرب.»[٤١]

وربما كانت السمة الأساسية في تطور سلامة — رغم تعدد هذه الأهداف — هي هذا المزيج الرائع من الثورة والتطوُّر والقلق. ولذلك تشع كلماته بالصدق إذا همس لنا: «حين أعود إلى السنين الماضية أحسُّ الرضا، إن لم يكن السرور، بأني عشت حياة حافلة بالأفكار العميقة والامتحانات الذهنية والشهوات العليا، وأني قد احترفت العلم والأدب والفلسفة، وألَّفت الكتب وصرت عضوًا مقلقًا للمجتمع المصري، مثل ذبابة سقراط، أنبِّه الغافلين، وأثير الراكدين، وأقيم الراكعين الخاضعين.»[٤٢] وهذا هو العنصر الأول في منهج حياته الفكرية، أعني الثورة، وتستمدُّ طبيعتها من التناقضات العميقة بينه وبين المجتمع، وتتخذ أشكالها من التناقضات الأصيلة داخله. أما العنصر الثاني — التطور — فإننا نعثر عليه حين يتساءل في خاتمة كتابه العظيم «تربية سلامة موسى»: ما هو الذي يحفزني على التأليف؟ ويجيب: اعتقادي أنه اهتمامي بالشعب؛ أي إنه مجموعة من عواطف السخط على الحال القائمة والأمل في حال مرجوة، والسخط يثير عليَّ غضب الكثير من الجهلة الذين لا يفهمون طبيعة الحضارة الغربية وما يكمن فيها من عدوان واستعمار للشعوب الضعيفة التي تعيش على قديمها الرث من التقاليد، ولست أنا من عشَّاق هذه الحضارة الغربية بدليل أنني اشتراكي، فهي حضارة المباراة، والاشتراكية حضارة التعاون، ولكن لأن هذه الحضارة

[٤٠] المصدر السابق، ص٢٦٨.

[٤١] المصدر السابق، ص٢٦٩.

[٤٢] المصدر السابق، ص٢٧٠.

الغربية عدوانية استعمارية، يجب علينا أن نقاومها بأسلحتها، وأعظم هذه الأسلحة هو العلم والصناعة، مع اتجاهنا نحو الاشتراكية» (ص٢٨٩). أين هذا العدوُّ للحضارة الغربية من ذلك القائل — عام ١٩٢٨م — لنولِّ وجوهنا شطر أوروبا؟ وليس التطوُّر قاصرًا على تحوُّل سلامة موسى من الافتتان المطلق بالحضارة الأوروبية في بداية القرن العشرين ومعاداتها بعد ذلك، إن هذا التطوُّر انعكاس صريح لما طرأ على حضارة الغرب نفسها في مرحلة الإمبريالية المنهارة، وبزوغ شمس الاشتراكية على النطاق العالمي. أما العنصر الثالث — القلق — فينبع من طبيعة القضايا التي عاناها، وطبيعة تكوينه الذاتي، وطبيعة العصر الذي عاش فيه: «لقد كان أول ميلادي، بعد سن المراهقة، حين عرفت نظرية التطور، فأحسست بها أن عقلي قد كبِر، وأن نظرتي قد أصبحت تشمل الكون، وأني أحاول الشمول والاستيعاب، وأن لي ديانة تربطني بأقصى النجوم والكواكب، وأحط الديدان والحيوان، وأني مسئول أمام الحياة والإنسانية.»[٤٣] ويمكننا بذلك أن نستشفَّ طبيعة القضايا التي عاناها حتى النخاع: «ولي هنا اعترافان؛ الأول: أني أهتمُّ بالدنيا ومصير الإنسان أكثر مما أهتمُّ بنفسي. والثاني: أن أكبر لذَّاتي هو اللذة الفلسفية».[٤٣] والاعتراف يكتشف معنا طبيعة تكوينه الذاتي، ثم تتضح طبيعة العصر في صلاته العميقة: «إن بؤرة إيماني هي الإنسانية بمن تحوي من فلاسفة وأنبياء وأدباء، وبما تحوي من شجاعة وذكاء ومروءة ورحمة وجمال وشرف. ولا يمكن أن يكون إيماني ساذجًا، كله طمأنينة وتسليم، فأنا بعيدٌ عن هذه الحال ولا آسَفُ على ذلك؛ لأنه إذا كان اليقين أرْوَح فإن الشك أشرف كما يقول برتراند راسل. وأنا رجل قد أكسبتني الثقافة النظرة الشاملة للحياة والكون. واعتقادي أنه لا يمكن للإنسان أن تتكوَّن له شخصية دينية سامية ما لم يكن مثقفًا قد حقَّق النظرة الاستيعابية للكون، فنظَّم عقله وقلبه بحيث ينسجمان في حركة الحياة الكونية والآمال الإنسانية، ووصل في كل ذلك إلى رأيه الخاص أو قلقه الخاص، والدين رأي خاص ولا يمكن أن يكون عامًّا، ويجب أن يبقى قلِقًا دائمًا.»[٤٤]

ولئن كانت الثورة والتطوُّر والقلق، محورًا أساسيًّا في منهج سلامة موسى، فإننا لا نكتشف هذا الثالوث في عبارات تقريرية، وإنما نعثر عليه في البون الشاسع بينه وبين القوالب الفكرية الجاهزة للتعبير المسبق عن قضايا بعينها. فقد ظلَّ على الدوام ثائرًا

[٤٣] المصدر السابق، ص٢٧٩، ٢٨٠.

[٤٤] المصدر السابق، ص٢٧٣.

متطورًا قلقًا لا تفزعه نفسه إذا تساءلت من الأعماق: «يقال إن في الدين غيبيات، ولكن هل هذا صحيح؟ ألسنا نقف مع أينشتين أو غيره إزاء غيبيات علمية حين يتحدثون عن الكون المتمدِّد الذي يدأب في الاتساع في الخواء؟»[٤٥] إنه لا يفزع من السؤال، بمعنى أنه بلغ من الشجاعة أن يواجه نفسه بكل تحديات الطبيعة، ولكنه يفزع في نفس اللحظة من الصورة المأساوية للوجود إذا استمدَّت ألوانها من بشاعة ذلك التحدِّي. ولا يمنعه ذلك من أن يمزج بين المأساة الاجتماعية للإنسان ومأساة وجوده في آنٍ واحدٍ، مخففًا بذلك وطأة العبثية واللامعنى في هذا الوجود، مضيفًا إليه من خارجه ما يدفعنا لأن نحقِّق ذواتنا في داخله ... «وقد كان نفوري أيام شبابي من الغيبيات علميًّا منطقيًّا، ولكني أنفر من الغيبيات الآن لأسباب اجتماعية؛ لأنها — أي الغيبيات — جبرية ليست فيها حرية الماديات، أي إن التفكير المادي حرٌّ متطورٌ، أما التفكير الغيبي فمقيد جامد. ونحن نتحرَّر بالأول ونتقيد بالثاني.»[٤٦] «ولو سئلت ما هو بيت القصيد أو إيماءة حياتي كما تبدو من مؤلفاتي وسيرتي واتجاهي، لقلت إنها الحرية.»[٤٧]

وفي الطريق إلى الحرية، أي كلما وعينا القوانين العلمية المضمرة في الطبيعة والمجتمع، يتنسَّم سلامة موسى عبير هذه الحرية على أبواب عصر الفضاء، حين أطلقت روسيا قمرها الصناعي الأول، وفي رحاب الاشتراكية منذ «أصبح عدد الاشتراكيين في الاتحاد السوفياتي والصين ودول أوروبا الشرقية نحو ١٠٠٠ مليون نسمة، وهم قوة كبيرة سوف تقضي على سُبَّة البشر الكبرى.» وإذا كان استغلال القوانين العلمية في مكان آخر من العالم يهدد «الحرية» بالخطر، فإن ذلك يعني أن حربًا عالمية وشيكة الوقوع ... «ولا أستطيع أن أقول إن الحرب الكبرى الثالثة لن تقع، ولكني أقول إن احتمال وقوعها قد نقص بعد أن فاز الاتحاد السوفياتي باختراع الصواريخ، وبعد أن زادت أسلحته الأخرى. إن قوة الاتحاد السوفياتي هي الضمان الوحيد للسلم في العالم في عصرنا.»[٤٨] وقبل أن يتحوَّل سلامة موسى إلى تراث في أغسطس عام ١٩٥٨م، أوجز لنا إيمانه بالحياة في ثلاث نقاطٍ:

[٤٥] المصدر السابق، ص٢١٠.

[٤٦] المصدر السابق، ص٢١٨.

[٤٧] المصدر السابق، ص٢٢٧.

[٤٨] المصدر السابق، ص٢٦٥.

- «إني أُومِن بالحقائق. ومن هنا تعلُّقي بالعلم لأنه حقائق.»
- «وإذا كان لا بدَّ من عقيدة فإني أُومِن بها عندما تكون ثمرة الحقائق العلمية. فإني أعتقد مثلًا بالمستقبل الاشتراكي للعالم كما لمصر، وأعمل له، لأن الاقتصاديات العصرية تومئ بذلك.»
- «وأُومِن بأنه ليس في الدنيا أو الكون أو المجتمع استقرار؛ لأن التطور هو أساس المادة والأحياء والمجتمعات، أي أساس الوجود، وأن الجمود الاجتماعي هو معارضةٌ آثمةٌ من الأشرار لسنن الكون والحياة.»[٤٩]

وإذا كان الرجل العظيم — كما يصفه سلامة — «هو الذي يعطي الدنيا أكثر مما يأخذ منها؛ أي إن الدنيا تجد بعد انقضاء عمره أنها كسبت به ولم تخسر، وأنفقت عليه أقلَّ مما ترك لها. وهذا الذي تركه لها قد يكون حكمة أو قدرة أو علمًا أو اختراعًا، أو زيادة في الثروة أو الخير أو السلام.»[٥٠] إذا كان ذلك هو الرجل العظيم، فإني أحس ارتياحًا عميقًا حين أقرر أن سلامة موسى من عظماء عصرنا، فقد أضاف إلى ضمير هذا العصر الشيء الكثير.

---

[٤٩] المصدر السابق، ص٢٧٤.

[٥٠] المصدر السابق، ص٢١٠.

الفصل الثاني

هؤلاء قالوا له ...

يرى سلامة موسى أن المؤلِّفين هم الذين يغيِّرون العالم. وتعريفه للمؤلف هو أنه الإنسان الذي لا يتحفنا بضجَّة مفتعلة من الزخارف اللغوية المبهرجة، وإنما هو الذي يصنع شيئًا من أجل تطوير حياتنا وتغييرها، هو الذي يوقظنا على معنًى جديد أو ينبِّه وعينا على فكرة جديدة. ولا ريب أن جولة سلامة في أوروبا أكسبته هذا التعريف، فقد سافر إليها في وقتٍ كان الشرق فيه ينعم برقدة عميقة، أما أوروبا فكانت تغلي بثورات متوالية في العلم والصناعة والتاريخ. وربما كانت نظرية التطور وأصل الإنسان هي البَذرة الأولى التي التقطتها روح الشاب المصري، وأنبتت فيما بعدُ فلسفة حياته القائلة بأن التطوُّر ليس قاصرًا على الجانب البيولوجي من الإنسان، وإنما التطور يشمل التاريخ والأخلاق والاقتصاد أيضًا.

والكتاب الذي يفخر سلامة بتأليفه هو «حياته»، ولذلك نرى أن جميع الذين علموه، لم يعزلوا حياتهم عن مؤلفاتهم، بل كانت هذه الحياة في الأغلب هي مؤلفهم الأول.

وحين يقول سلامة موسى إن المؤلفين يغيرون الدنيا، فهو لا يقصد أن الأفراد يبدلون وجه التاريخ، بل يستهدف العكس تمامًا، فالساسة والعسكريون في نظره لا يصنعون تاريخ البشر بسياساتهم وحروبهم، والناس فقط، بتفاعلهم الحي مع الظروف المحيطة بهم، هم الذين يصنعون تاريخ أنفسهم. ففي الحربين العالميتين، لم يرجع السبب في إشعالهما إلا إلى اختراع الآلة البخارية التي لم يكن توصَّل جيمس واط إلى التفكير في اختراعها إلا تعبيرًا عن حاجة اجتماعية نشأت خلال ظروف تاريخية معينة، وهذه الآلة عممت بدورها الإنتاج الكبير في الصناعة. وفي ظل النظام الاقتصادي الاستغلالي الذي كان سائدًا في ذلك الحين على أوروبا، كان الإنتاج الكبير يدفع الدول الاحتكارية إلى الحرب

فالاستعمار. «والدلالة هنا أن السياسي والعسكري قد سار كلاهما في أثر المفكر أو المخترع الذي انبعث إلى التفكير والاختراع بقوات اجتماعية أخرى.»[1]

وحين يتأمل سلامة الشخصيات العظيمة التي أثرت في حياته تغييرًا أو توجيهًا، ويبحث عن القوة الجذبية التي ربطته بهم، يجد أنها ثلاثة طرز:

- وأما الطراز الأول، فهو أولئك الذين تتَّسم حياتهم أو مؤلفاتهم بغلواء حين يحيون أو يفكرون على القمة أو الذروة. فهُمْ نيتشه في جنونه المقدس يحيل عمره إلى مغامرة فلسفية، ويدعونا إلى أن ننسلخ من رواسب الخرافات الماضية، ونتولَّى بأنفسنا مصير مستقبلنا. وهُمْ دستويفسكي في حبه الغامر للبشر، والإحساس الديني الذي تتذبذب به أوتار نفسه. وهم غاندي الذي يكافح إمبراطورية سوداء بكلماتٍ عذبةٍ عن الطهر والشرف، فيخجل منه العالم ويسلم باستقلال الهند.
- أما الطراز الثاني، فهو أولئك الذين أعطوه منهجًا للحياة. فهُمْ جوته الذي عاش طالبًا مدى حياته، يمتصُّ وجدانه كافة التجارب والخبرات في ميادين العلم والثقافة والأدب والسياسة. وهُمْ برنارد شو يجعل من أدبه كفاحًا للظلم والاستبداد والدناءة والقبح. وهُمْ ويلز يرفع الصحافة إلى مقام الفلسفة، فيدرس شئون العالم في تدين بشري جديد.
- وأما الطراز الثالث، فهو أولئك الذين أمدوه بالمعارف الخصبة والأفكار الحوامل. مثل فكرة التطور التي أحدثت له مركبات ثقافية كأنها العقد النفسية في المريض تدأب في تفرع، ولكن مع التسلل والتستر. ولقد استطاعت هذه الفكرة الداروينية أن تجعل من حياته استطلاعًا دائمًا. وهُمْ فرويد الذي ساعده في تشريح النفس البشرية. وهم إليوت سميث الذي فتح له أبواب الحضارة الإنسانية.

يقول سلامة موسى: «هؤلاء علموني، أكسبوني الحياة الغالية التي عاشوها على القمم إيحاءات كأنها صلوات بالقلب، أو أعطوني منهجًا أعيش به عيشة الخدمة والكرامة والشرف مع الرضا بالتضحية، أو غرسوا في ذهني غراسًا صالحةً تنمو وتتفرع كأنها نبت ينير خلايا المخ ويسطع أنوارًا تقشع ظلام الجهل.»

[1] هذا النص، والنصوص التالية، مأخوذ من كتاب «هؤلاء علموني» نشر الخانجي بالقاهرة ١٩٥١م.

والمعلم الأول في حياة سلامة موسى هو داروين. واللقاء الأول بين التلميذ وأستاذه حدث منذ نصف قرن. كان عمر سلامة حينذاك عشرين عامًا. شاب شرقي أتخمت ذهنه فلسفات الشرق وغيبياته، فهرب إلى أوروبا، عساه أن يستنشق هواءً جديدًا. وهناك التقى بداروين. كان عمر كتابه «أصل الأنواع» نصف قرن. وعثر الشاب المصري على الهواء الجديد الذي ملأ رئتي أوروبا في ذلك الحين باسم «التطور».

شيئان هامَّان عُنِيَ داروين بتوضيحهما في كتابه؛ أولهما: «معارف» تكاد تكون حقائق عن أصل الأنواع في الحيوان والنبات، وأنها جميعًا تعود إلى أصلٍ واحدٍ، أو أصول قليلة. وثانيهما: «منهج للدراسة» هو أن الاستقرار لا تعرفه الطبيعة، وأن الإنسان والحيوان والنبات في تغير مستمر.

وقد فرضت هذه النظرية نفسها على كافة ميادين الحياة. إذ لم يقف داروين عند حد اكتشاف النظرية، فقد سبقه إلى ذلك بصورةٍ غير دقيقةٍ جَده والعالِم وَلاس. ولكن داروين انتهى إلى تعليل التطور بتنازع البقاء الموجود في الطبيعة، فالقوي يبقى، أما الضعيف فعوامل ضعفه مكلفة بإفنائه. ومن هنا تتطوَّر الحياة نحو الأفضل، أي للأقوى. وتسلطت هذه النظرية — كما قلت — على كافة ميادين النشاط الإنساني فالتقطها رواد الفلسفة الاستعمارية في ميدان السياسة، وبرَّروا بواسطتها استغلالهم للشعوب الضعيفة. وفي الأخلاق لم يصبح مهذبًا من يعطي الفقير قرشًا أو من يَهَب المريض علاجًا. وفي الفلسفة أصبح الحكم للصفوة الممتازة.

وقد تأثَّر داروين في صياغة نظرته للتطور بتنازع البقاء، على ما قال به قسيس إنجليزي يدعى مالتس، من أن الناس يتوالدون حسب نظام تضاعفي ٢، ٤، ٨، ١٦ … إلخ. بينما المحصولات لا تنتج إلا على نظام حسابي ١، ٢، ٣، ٤ … إلخ. فإذا عاش الناس بلا مرضٍ أو جوعٍ أو حربٍ ما استطاعت المحصولات أن تكفي هذه الملايين المهولة. وقد فات المفكر المتشائم أن التقدم العلمي لن يتيح لرقعة الأرض فرصة السيادة. كما أننا حين ننقل نظرية بيولوجية — كنظرية التطور — إلى بقية العلوم الأخرى يجب أن نراعي بدقة ووعيٍ طبيعة تلك العلوم في اختلافها الحاسم عن علم البيولوجيا.

وعظمة داروين هنا هي النظرية نفسها، التي عثر الذهن البشري بواسطتها على مفتاح العالم. وقد حمل داروين — عن جدارة — عبء النقلة التاريخية من التسليم الغيبي للموجودات، إلى الحقيقة العلمية لهذه الموجودات، وهي أنها في تطور مستمر غير مستقر، وتفجَّرت بالتالي في أعماقنا شهوة البحث والاستفسار والقلق والكشف وعدم الرضا والاطمئنان المؤمن إلى عقائد الأولين.

ويقول سلامة موسى (ص٣٩): «لا أعرف كاتبًا تأثرت منه أكثر مما تأثرت من داروين. فإنه أعطاني القلب الذي أزن به أحيانًا، وأحيانًا أهدم به التقاليد. وجعل التطوُّر مزاجًا تفكيريًّا ونفسيًّا عندي، بل جعله عقيدتي البشرية النائية عن الغيبيات. وقد أصبحت أقيس الأمم بمقدار تطورها، وأقيس آمالي الاجتماعية بمقدار ما أجد من قدرة على التطور. ذلك أن التطور في أساسه منطق علمي. ولكنه استحال عندي إلى عقيدة قلبية. وإذَن يجب أن أَعُدَّ داروين المعلم الأول الذي علمني». وهذا حقٌّ، فالقلب الإنساني في حاجةٍ دائمًا إلى الدين. وحين ألقى سلامة موسى وراء ظهره بالمفهوم الغيبي للدين، أحسَّ بالقلق ... ثم أعاد له داروين ثقته في الإنسان واحترامه للحياة، بالمفهوم البشري للدين.

وكان لامارك — قبل داروين — قد علَّل التطور بالعادات البيئية، أي إن الوسط المحيط بالكائن الحي من طعامٍ وأعداءٍ ومُناخٍ يؤثر في تركيبه العضوي، فيغيره إلى شكل يتلاءم مع الوسط، فإذا جاء نسله ورث هذا التغير. وتتراكم التغيرات على مدى الأجيال بالمئات والألوف، فتظهر سلالات جديدة تختلف عن أسلافها. ثم تتراكم التغيرات في هذه السلالات حتى تفصل ما بينها وبين الأسلاف، وتصبح السلالات القريبة أنواعًا مستقلَّة. وقد سلم داروين بهذا التعليل مع تمسكه بتنازع البقاء، حتى جاء وايزمان — المفكر الألماني — فعارض لامارك قائلًا: إن الصفات جميعها وراثية، وإن الوسط لا يؤثر إطلاقًا في الكائن الحي. والتقى بذلك مع نظرة الراهب مندل. وقد أخذ سلامة موسى برأي وايزمان فترة طويلة، يصف نفسه خلالها بأنه «فسد» ذهنيًّا، فما دامت الوراثة ثابتة وتتحكَّم في الموجودات، فلا ضرورة لبقاء الضعفاء والمرضى والمتأخِّرين.

والتجربة العلمية فقط هي التي أرغمت سلامة موسى أن يسلم لوايزمان، والتجربة العلمية أيضًا هي التي أزاحت عنه هذا الكابوس حين وقع في يده كتاب «وود جونس» في العادة والوراثة، وقد أثبت فيه أن الوسط يؤثر في الكائن الحي تأثيرًا مباشرًا في تكوين العادة التي تورث بتعاقب الأجيال.

وقد شحنت نظرية وايزمان — قبل انهيارها — نفس سلامة موسى بالريبة والقلق. إذ وجد — على ضوء هذه النظرية — أن إصلاح الوسط والبيئة ضرب من العبث، كما أن جمود الوراثة في نقل الصفات، أصبح قريب الشبه جدًّا من الغيبيات والقدرية. وهما شيئان نَزَعَت جذورَهما من أعماق سلامة نظريةُ التطور. ومن هنا يكرر دائمًا أن وايزمان هو الرجل الذي أفسد ذهنه.

وليس غريبًا أن تترجم أفكار وايزمان إلى الفلسفة الألمانية على يدي نيتشه، وليس غريبًا إذَن أن يكون المقال الأول لسلامة موسى عن «نيتشه وابن الإنسان».[٢] وكانت أوروبا في ذلك الوقت تغلي بنظرية التطور، فالمسيحيون يحاربون المعول الذي يهدم «القاعدة الأصلية» للدين، والملحدون يهدمون التسليم الغيبي للمسيحية، ولكنهم يجمعون على أن الأخلاق المسيحية هي الأخلاق المثلى.

وجاء نيتشه ليهدم المسيحية من زاوية مجدها الأخلاقي. فقال إن الرحمة والتعاون والحب وكافة الفضائل المسيحية هي مجموعة من الدجل والخرافات تستهدف رعاية «الغوغاء» و«الدهماء» و«القطعان»، وهؤلاء جميعًا من فقراء وضعفاء ومرضى يعوقون التطور الإنساني، في حين أننا يجب أن نُخلص لنوعنا البشري، بأن نُبقي على الأقوياء في الذهن والجسم والروح ونعمل على إفناء الآخرين، حتى نحصل في النهاية على السوبرمان. فهو يصف الإنسان الحاضر بأنه جسر أو قنطرة من القرد إلى الإنسان الأعلى. وواجبنا إذَن أن نضحي بالضعاف حتى نضمن للجنس البشري ارتقاءه الأعلى.

وقد تلقف النازيون والفاشستيون أقوال نيتشه بلهفة، واستقبلها أعداء الديمقراطية بحفاوة بالغة وكأنه المسيح المنتظر.

وبالرغم من ذلك فأنت تنتشي بسحره حين يقول مثلًا: «الزواج هو اجتماع إرادتين لإيجاد شخص أعلى من الزوجين» و«الانتقام الصغير أكثر إنسانية من العفو عند المقدرة» و«لأنك جعلت الخطر حرفتك، لذلك أدفنك بيدي». وهذه الخمر أسكرت سلامة موسى، فالرغبة في إيجاد السوبرمان، وتمجيد الأقوياء الممتازين، واللغة الشعرية الساحرة التي عرض بها نيتشه أفكاره … جميعها تآمرت على تفكير الشاب المصري أثناء انغماسه في نظرية التطور ومناقشة وايزمان.

ولكن نهاية نيتشه في حياة سلامة موسى كنهاية وايزمان، فقد عثر — فيما بعد — على من أخذ بيده إلى الطريق الصواب، حتى إنه يحذِّر من يقرأ نيتشه بأنه كالسم لا يظهر في العسل، أما أثره فسرعان ما يبدو قاتلًا.

والخمر لا تترك آخر كلمات نيتشه فيقول لشقيقته: «عديني أنني عندما أموت لن يقف حول نعشي سوى أصدقائي، ولن يكون حولي أحد من الغوغاء الفضوليين. واعملي على ألا يلقي قسيس على قبري بضعة أكاذيب، وأنا عاجز عن حماية نفسي. ودعيني أنحدر

[٢] المقتطف، مجلد عام ١٩٠٩م.

إلى قبري وأنا وثني شريف». ويعلق سلامة موسى على هذه الكلمات قائلًا: ومات نيتشه، وفي نفسي له حبٌّ وعداء، إقبالٌ وصدود.

ولعل أحد أسرار «العداء» الذي انتهت به العلاقة بين نيتشه وسلامة هو الحرب الشاذة التي أعلنها الفيلسوف الألماني بلا هوادة على المسيح، فهو لم يجرده من الغيبيات فحسب، بل عاداه لتزعمه الضعفاء والمساكين وحبه لهم.

وهذا السبب نفسه غرس الحبَّ في قلب سلامة نحو الكاتب الفرنسي إرنست رينان، فقد جرد هذا الكاتب المسيح من الغيبيات، وإن لم يغفل دوره الكفاحي من أجل الناس، ومناداته بالحبِّ كعلاج سامٍ لمشكلات البشر. رسم رينان شخصية المسيح لدرجةٍ فتنت سلامة موسى ودعته يقول: «لقد أحببت تلك الشخصية السامية التي وصفها رينان في كلمات الحب والإعزاز، والتي أحاول مع العجز، ولكن مع الأمل، أن أرتفع إلى الأخلاق التي رسمها في شخصية المسيح.»

واحترام سلامة موسى لشخصية المسيح لا يجره إلى الخرافات المحيطة بهذا الإنسان العظيم، فقد التقى سلامة في بدء حياته الفكرية بالمطرقة التي حطمت هذه الخرافات؛ التقى بفولتير.

وليس لفولتير عبرة أو دلالة واحدة لعصرنا، وإنما له عبر ودلالات كثيرة. فإننا نفهم منه أن حرية العقل وحرية العقيدة وحرية الضمير هي أثمن ما يملكه البشر. وقد حاربته الكنيسة الكاثوليكية بعنف، فحرَّمت تداول كتبه وأحرقتها وشردته بين فرنسا وسويسرا، فكان يكتب رسائله بتوقيعات مزورة. ونجح فولتير في النهاية، إذ فُصِلَ الدين عن الدولة وكفَّت الكنيسة عن محاربة أعدائها. وهو لم يكن ملحدًا بالمعنى العلمي، ولكنه كان إنسانًا، ولذلك فهو يقول: «كلمة الإلهي هي الوصف الوحيد الذي يليق بالإنسان، والطبيعة هي الكتاب الوحيد الذي يجدر أن نقرأه، والديانة الوحيدة هي أن يكون لنا شرف وأمانة. وهذه الديانة الصافية الخالدة لن تكون سببًا في الأذى.»

وإذا كان فولتير هو معول سلامة موسى الذي حطم به مثاليات الشرق فقد كان ألبيرت شفيتزر هو النموذج الإنساني الذي استولى على قلب الشاب المصري.

ملأت شفيتزر في صدر شبابه رغبةٌ حارَّة في خدمة الزنوج. وحين تساءل عما يستطيع أن يفعله من أجلهم، كان الجواب أنه دكتور في اللاهوت، ويستطيع أن ينشر المسيحية بينهم، فأحسَّ بمرارة وهو يسمع الاقتراح، لأنه كان على يقينٍ واثقٍ بأن من المبشرين من يحفل تاريخهم العريض بألوان الجاسوسية ومساندة الاستعمار. وتساءل

مرة أخرى: كيف نقدِّم للزنوج تعاليم المسيحية، وهم قد عرفوا أن هؤلاء المسيحيين الذين تربوا بهذه التعاليم، هم أنفسهم الذين ينهبونهم ويذلونهم ويحرمونهم الثقافة والمدنية والعدل والشرف؟

ولذلك رحل شفيتزر إلى باريس وهو في الثالثة والثلاثين، حيث قضى أربع سنوات في دراسة الطب، وقضى بعد ذلك قرابة أربعين عامًا في أفريقيا الغربية يعالج أمراض الزنوج بالمجان، ويجمع لهم التبرعات من أوروبا وأمريكا، ويغري الأطباء الأوروبيين بالهجرة إلى هذه البلاد النائية، ليخدموا مسيحيتهم الخدمة الحقيقية. وعاد في سن الثمانين إلى بلاده وهو أعمى، إذ لم تتحمل عيناه شمس أفريقيا.

وإلى هنا — كما يقول سلامة موسى — نستطيع أن نَقنع بأننا عرَفنا إنسانًا بارًّا بالإنسانية. ولكن شفيتزر كما كان رجلًا مكافحًا، كان أيضًا مفكرًا عميقًا. فلم يتأثر سلامة بحياته فحسب، وإنما تأثر إلى حدٍّ كبيرٍ بكتابه عن المسيح، فقد عالج حياته بمشرط فرويد بما لا يرضي المسيحيين. والنتيجة التي يستخلصها سلامة موسى من كفاح شفيتزر هو احترامه للحياة. واحترام الحياة مفتاح يهيئ لنا التفكير السليم في تطور المجتمع البشري.

يقول سلامة: «وتقبلت دعوته إلى احترام الحياة في ترحيب وسرور، لأن دراستي للتطور جعلتني على إحساسٍ عميقٍ بوحدة الحياة نباتًا وحيوانًا وإنسانًا. ثم هو بعد ذلك لا يعترض بكلمة واحدة على سمو الأخلاق التي دعا إليها المسيح.»

وحدة الوجود التي رفعت الحياة في نظر سلامة موسى إلى مقام الألوهية، هي المذهب الإنساني الذي لا يفصل بين النفس والجسم أو العقل والمادة أو الفكرة والعمل. فالجماد والنبات والحيوان والإنسان كلها شيءٌ واحدٌ. والإنسان — إذَن — ليس كائنًا منفصلًا، وإنما هو تعبير خاصٌّ للطبيعة «العامة» التي في الجماد والحيوان والنبات. والحقيقة الأولى في هذا العالم هي التغير والاستحالة. فالطبيعة دائبة التحول والتشكُّل، والفكر البشري نفسه قد نبع من الطينة التي نبضت بالحياة الأولى.

هذه الوحدة الوجودية هي أول ما دعا إليه الشاعر الألماني جوته، وأثره في سلامة موسى هو أثر بَذري رافق حياته كلها. فهذه النظرة العريضة الشاملة للحياة عند جوته، دفعته إلى أن يكتب الشعر ويجمع الحشرات ويشرِّح الضفدع ويضع جدولًا للألوان ويجرب الكهرباء الجلفانية، دون أن يحسَّ بأية حواجز حاسمة بين مختلف أنواع النشاط الإنساني. ولذا من الخطأ أن نقول إن جوته حصر اهتمامه في الآداب والعلوم والفنون، لأن اهتمامه الأول كان بالحياة. وهذه النظرة الموسوعية صاحبت تاريخ سلامة موسى الفكري،

فقد استلهمها في أسلوبه العلمي البسيط، كما استوحاها في أن تكون الحياة كلها خامة غنية لموضوعاته. والوصايا العشر التي شرب عصيرها سلامة موسى من يد جوته هي:

- على الإنسان أن يميز بين المعارف والحقائق، وأن يجمع معارفه واختباراته في فلسفة أو دين. وعلى المثقَّف أن يستخرج الكليات من الجزئيات، فيحس حركة التاريخ يومًا فيومًا.
- وعلى الإنسان أن يتفاءل بمستقبل البشر في رحابة الحقائق التي وصلت إليه، فالرجل الناضج متدين. وديانته احترام الحياة. وكي نحترم الحياة يجب أن نعمل لرقيها وتطورها إلى أعلى.

والعبرة التي حولت هذه الكلمات إلى خلايا دموية التحمت بدماء سلامة، أن جوته نفسه كان هذا الرجل الناضج.

وعلامات النضج في الإنسان أن يرتفع من همومه الشخصية إلى الاهتمامات العالمية، وفي الأديب أن يرفع الأدب من آراء وإحساسات تُكتَب إلى ممارسة في الحياة، وأن يتعرف الأديب إلى قوات الخير البازغة فيؤيدها، وينضم إليها ويكون من جنودها وقُوَّادها.

وهكذا أفاد سلامة موسى منهجًا للحياة. وهو منهج التعلم والاختبار والاستمتاع على حدِّ تعبيره. إن غاية الحياة عند جوته هي الحياة، أي إن شخصيتنا ترتقي بتربيتنا وبسط الآفاق أمامنا للتعلُّم والاختبار، حتى نزداد فهمًا لأنفسنا وللطبيعة فنزداد بذلك استمتاعًا.

والصديق الجديد الذي ارتاح إليه سلامة موسى في جولته الذهنية بين معلميه، هو الفيلسوف جون ديوي. وديوي في فلسفته يؤكد حقيقتين، سبق أن أوضحهما جوته، وهما:

- إننا وكل الأشياء حولنا في صيرورة، ولسنا ثابتين على حالٍ لا تتغيَّر.
- كل ما في هذا الكون هو وحدة لا تنقسم، فليس هناك فرق بين الماديات والمعنويات.

ولكن ديوي أوضح حقيقة هامة جديدة، وإن كانت نتيجة للحقيقتين السابقتين، وهي أن معارفنا عن الأشياء والكون مؤقتة، أي لوقتنا أو عمرنا هذا فقط، وهي لذلك ليست نهائية، وبالتالي لا نستطيع أن نضفي عليها صفة الصدق الجبري، ذلك لأن هذه الأشياء جميعها في تطور، وقُصارَى ما يمكن أن نقوله عن المعارف البشرية أنها «آلة» أو «وسيلة» نفهم بها الأشياء، وغاية هذا الفهم غير النهائي هي التسلُّط على الطبيعة واستغلالها

لمصلحة البشر. (لم ينجح ديوي في صياغة مفهومه عن الحياة في قالب علمي متكامل، إذ إن حقيقة الكون الكبرى مطلقة، ولكن معرفتنا نحن لها هي النسبية. فالحقائق العلمية لا يلغي بعضها بعضًا، وإنما هي في تطور دائم نحو الحقيقة الكبرى المطلقة).

والذكاء عند ديوي اجتماعي، أي إنه ليس موهبة لبعض الممتازين، ولكنه ظاهرة طبيعية نتيجة تفاعلنا المباشر وغير المباشر مع المجتمع. والفلسفة عنده، ليست أن نعرف أسرار الطبيعة، بل هي أن نستخدم قوى الطبيعة.

والمدرسة في عرف جون ديوي هي جنين المجتمع، وحين تنطوي المدرسة على نفسها، وتعلم النظريات، وتلقي دروسًا لا علاقة لها بالمجتمع، تعود بالضرر على تلاميذها. ولهذا لا يجب مطلقًا أن تنقطع عن الاتصال بالمجتمع. وينتهي ديوي إلى أن الغرض من التربية هو إيجاد التلاؤم بين الفرد والمجتمع، وأنه ليست هناك أخلاقٌ ثابتة، وإنما هناك تغيرات اجتماعية تؤدِّي بدورها إلى تغييرات أخلاقية. والأخلاق المثلى — إذَن — هي درجة التلاؤم بين فرد ما والمجتمع.

ولا يوافق سلامة الفيلسوف الأمريكي على هذه النقطة، بل يتساءل ما إذا كان من «الأخلاق المثلى» أن يتلاءم الفرد مع المجتمع الفاسد؟ أم أنه يثور ويشذ على هذا المجتمع، فتكون ثورته هي فضيلته؟

وما يربط سلامة موسى بجون ديوي هو التزامه الأسلوب العلمي في حلِّ المشكلات الاجتماعية. فقد ألحَّ هذا الفيلسوف على استخدام الأسلوب التجريبي في كلِّ شيء: في الآداب والفنون والفلسفة والموسيقى والاجتماع ... إلخ. وقد أخذت الولايات المتحدة برأيه في التربية، وعمَّمت نظام المدارس الارتقائية.

وهناك قيمة ثانية ربطت بين المفكرَين، فقد اعتبر ديوي المجتمع — أي مجتمع — هو «المربي الأول» للإنسان، وبقدر اتصال أو انفصال الفرد عن مجتمعه، تكون تربيته.

في أحيانٍ كثيرة، كانت المدينة تخنق بعض من أَرهقَتْ حساسيتَهم انفعالاتٌ معينة، فيهربون إلى الطبيعة الساذجة، يجربون بدائية العيش ويبعدون عن أدخنة الحضارة الخانقة.

والكاتب الأمريكي هنري ثورو أحد هؤلاء الذين امتلأ وجدانهم بحبٍّ غامر للطبيعة، وإحساس عميق جدًّا بحنانها، وأكاد أقول أمومتها. وهو لا يدعونا إلى دراسة الطبيعة، وإنما إلى أن نعيشها، فهو يصف الإنسان الاجتماعي في المدينة بأنه كائن صغير تشغله

الهموم الصغيرة، يقضي ستة أيام يعمل، ويومًا واحدًا يستريح. ويتساءل ثورو: لماذا لا يكون العكس هو الصحيح؟ ونسي الكاتب الأمريكي أن العكس هو الصحيح خارج نظام مجتمعه الاستغلالي، فالنظم الاحتكارية تُشقي الأيدي العاملة أطول فترةٍ ممكنة ليحصل الاحتكاري في النهاية على أقصى ربحٍ ممكن، ومن ثَم تصبح علاقات الإنتاج قائمة على النهب والامتصاص. ويهرب ثورو وزملاؤه إلى الطبيعة بحجَّة واهية، والحقيقة أن الحضارة الإنسانية لا يهرب منها أحد، لو ملك ناصيتها سادة الإنتاج الحقيقيون، الذين بواسطتهم تتغير علاقات البشر من طبيعة المجتمع الرأسمالي إلى طبيعة المجتمع الاشتراكي الذي يكفل للإنسان كل ما أراده ثورو من سعادة.

وثورو يقول: «إن الالتصاق بالطبيعة لن يرهقنا بمطالب العيش كما يحدث في المدينة — ويقصد بالطبع مدينته الرأسمالية — فالبساطة والرغبة الحقيقية في حياةٍ لا تصاحبها رغبة مزعجة في الاقتناء والتنافس، هو عنوان الحياة في الطبيعة.» وهكذا يعترف الكاتب الأمريكي بأن المباراة الاقتنائية هي السبب المباشر في لجوئه للطبيعة، ولكنه تجاهل أن هناك نظامًا آخر لا يقوم على التنافس والاقتناء، في استطاعته أن يحقِّق المدينة التي يحبُّها.

والفراغ الكبير الذي يلقاه أبناء الطبيعة في أحضانها فرصة جميلة عند ثورو للاختبار والكشف والمتعة. فالطبيعة مليئة بكلِّ جديدٍ، مما لا تُيسر لنا ظروف المدينة فرصة اكتشافه. وهو يقدِّم لنا نفسه نموذجًا عمليًّا، إذ قضى عامًا ونصفًا في إحدى الغابات حيث بنى كوخًا صغيرًا. ثم عاد مرةً أخرى إلى المدينة، مما يحملنا على أن نفهم أن عودة البشر إلى فطرة الغابة أصبحت مستحيلة.

وفي تجربة ثورو يكتشف سلامة دلالة هامة، وهي أن «للفقر الإرادي» أو «العصيان المدني» كما دعاه ثورو، قيمة يجب ألا نستهين بها، فحياة المدينة وما فيها من هرولةٍ وعصبيةٍ وهمومٍ، كل هذا نستطيع النجاة منه بأن نجعل شعارنا «كيف نستغني» بدلًا من «كيف نقتني». ولا ريب أن الدلالة التي اكتشفها سلامة موسى نتيجة طبيعية للمدينة التي عاشها … المدينة الرأسمالية.

وسلامة موسى يقول: إن الولايات المتحدة، بعد مائة سنة من تجربة ثورو، أحوج إلى عِبرته مما كانت عليه في منتصف القرن التاسع عشر؛ لأن المباراة التي يعيشها الأمريكيون هذه الأيام، أقتل للنفس وأبعث للقلق والخوف عما كانت في أيامه، والأمريكي حين يقدم اليوم على تجربة ثورو هو رجل سعيد إذا قورن بالمهرولين العصبيين الذين يَملَئون مستشفيات الأمراض العقلية.

ويقول أيضًا: «إنه لمن الحسن أن ينبِّهنا كاتب، بإسرافه في الحبِّ للطبيعة، إلى أنه بجانب الشارع والنادي وسهرات الكحول وعدِّ النقود وشراء الأرض واقتناء الضياع والأسهم في الشركات، بجانب كلِّ هذا توجد أرض وسماء وأشجار وزهور وأنهار وجبال، وإن القمر يضيء في الليل، فيكسو الحقول بأشعَّته، وإن النجوم تنادينا في الظلام كي نتأمَّلها ونتحدث إليها. وإننا من وقتٍ لآخر يجب أن نختلي ونستوحد كي نعيد النظر في حياتنا ونسأل: هل نحن نعيش مسوقين بضغط العادات الاجتماعية التي لم نفكر من قبل في قيمتها؟ وألَا يجدر بنا أن نغيِّر هذه العادات أو ننقِّحها بإلهام الطبيعة التي تردنا إلى الأصول والجذور؟»

ولم يتأثر سلامة ذهنيًّا فقط بتجربة ثورو. فإننا نراه في ختام كتابه «تربية سلامة موسى» يقول إن برنامجه في العشر السنوات القادمة بعد سن الستين هو الخلود إلى القرية في سكينة وهدوء وتأمُّل. ولكنه لم يستطع أن ينفذ هذا البرنامج، وقال لي إنه وجد في ذلك الهدوء معنًى للموت، وإنه سيظلُّ ملتحمًا بضجيج المدينة حتى نهاية العمر.

أما غاندي فقد تأثر بتجربة ثورو لدرجة كبيرة، نقل عنه عبارة «العصيان المدني» في معركته مع الإنجليز، ونفذ «الفقر الاختياري» بأن صام أكثر من نصف عام على فترات كي يحمل الهندوكيين والمسلمين إلى الإخاء. وبذلك رفع السياسة إلى مستوى القداسة.

والنسك أو الرهبنة التي أكسبها غاندي معنًى جديدًا، أيقظت في سلامة روحًا أوروبية للتقشُّف، وفي ذلك يقول: «وإني لأكتنز كنوزًا نفسية في حياتي لا أرضى بها بديلًا، هي أني عشت وعاصرت تولستوي وبرنارد شو وغاندي، وجميعهم قديسون، وليست قداستهم من ذلك النوع القديم حين كان ينزوي الراهب في صومعته بعيدًا عن المجتمع كي ينشد خلاص نفسه فقط، لأن هذا الراهب في صميمه أناني يطلب الخلاص لنفسه فحسب، ولكن هؤلاء القديسين العصريين كانوا يتألَّمون ويصومون ويكافحون من أجل خلاص البشر، وقد استطاعوا أن يغيروا الأوزان والقيم البشرية، وأن يغرسوا في قلوبنا حبًّا جديدًا، وأن يعلمونا أسلوبًا فلسفيًّا للعيش.»

والرهبنة الإرادية التي فرضها هؤلاء العظماء على أنفسهم لا تعتبر حرمانًا من لذَّاتٍ معينة، كما يُفهَم عن رهبان الديانات، لأن عظماءنا لم يُحسوا — وهم يحرمون أنفسهم بالفعل — أنهم حُرِموا شيئًا ... وذلك في غمرة انشغالهم بالقيم الجديدة. فغاندي مثلًا حرَّم على نفسه الاتصال الجنسي منذ كان في الرابعة والثلاثين، ولم يفعل ذلك قهرًا، وإنما كان الأمر طبيعيًّا وسط اهتمامه بالأهداف الكبيرة.

وسلامة يرى في غاندي ماركسيًّا من حيث فهمه لطبيعة الاستعمار، ومكافحته الإنجليز على أساس الاكتفاء الذاتي بمقاطعة بضائعهم. ولست أرى أية «ماركسية» في هذه الأشياء، فالاستعمار — في أبسط تعريفٍ له — هو استغلال موارد الشعوب المغلوبة على أمرها لمصلحة الدول الاستعمارية، ونحن نعرف أن الاكتفاء الذاتي — في ميدان الاقتصاد — يسهم في معارك الاستقلال بنصيبٍ ملحوظٍ.

أما طبيعة الاستعمار — من زاوية الفهم الماركسي — فهي قمة النظام الرأسمالي من حيث كونه نظامًا يكفل للقوي غلبة على الضعيف، سواء كان هذا الضعيف طبقة في مجتمع، أو شعبًا من الشعوب. ولا ريب أن هذا المعنى لم يخطر على بال غاندي، وإلا كان في استطاعته أن يعيد النظر في طبيعة المجتمع الرأسمالي نفسه، وما كانت «المقاومة السلبية» إذَن منهجًا صحيحًا، تتمكن به الشعوب من سحق الاستعمار. وما انتصار الهند إلا نتيجة موضوعية لظروفٍ كثيرةٍ.

وإذا أردت أن أفسر رأي سلامة موسى في غاندي «الماركسي» أقول إن سلامة نفسه في فترة من تاريخ مصر الوطني، صنع امتدادًا لدعوة لطفي السيد السياسية «مصر للمصريين» فكوَّن جمعية «المصري للمصري» التي دعت إلى الاستقلال الاقتصادي. ولكن التكوين الأيديولوجي لسلامة والتكوين التاريخي لمصر كانا يختلفان تمامًا مع التكوين الأيديولوجي لغاندي والتكوين التاريخي للهند. وهذا ما فات سلامة حين وصف غاندي بالماركسية على أساس المشابهة والمقارنة، بين ما قام به في الهند، وما حدث في مصر.

وعبرة ثورو هي ما يستخلصه سلامة من غاندي أيضًا، فقد علمنا أن نعيش ليس بالاقتناء وإنما بالاستغناء، وأننا نستطيع أن نحقق السعادة على الأرض بالقليل من الحاجات دون البذخ الذي يضنينا بلوغه، ثم نُحِس بالتعاسة إذا لم نحصل عليه.

والمجتمع الحائر القلق الذي عاشه ثورو، هو نفس البيئة التي عاشها هافلوك إليس. ونحن لا نستطيع أن نقارن بين الطريق الذي سلكه ثورو وغاندي، والطريق الذي سلكه إِليس، فالخصومة الجديدة لم تقع بين الإنسان والمدينة، ولكنها بين الفرد والمعنى الاجتماعي للمدينة، وهذه بؤرة التفكير الانفصالي عند إِليس حين عاش مع زوجته كصديقين يتزاوران في بعض الأحيان، لا كزوجين يعيشان تحت سقفٍ واحدٍ، وفي ذلك يقول سلامة: «نحن نرى في الزواج حياةً شاملةً تحتوي جميع التفاصيل الأخرى في حين كان هذان الزوجان يريان فيه أنه بعض الحياة فقط، وأنه يجب أن يُترَك الزوج حرًّا لا يتدخل الزواج في تفاصيل حياته؛ لأن الزوج إنسان أولًا له طموحه وآماله وحرفته وهوايته وملذاته. وهو يجب أن يجد الحرية في خلوة وفي استقلال لا يفسدهما عليه الزوج الآخر.»

ولا شك أن هذا المفهوم العلمي للزواج يتيح للفرد فرصةً «إنسانية» للمشاركة والحب والفهم، لا تتحقَّق إلا في جو سيكولوجي نقي «بعيدًا عن الاستغلال العبودي الموروث» من قِبل التقاليد الإقطاعية والرأسمالية القائمة على السيادة الاقتصادية.

ويفسر سلامة موسى الشهرة التي لاحقت إلِيس بأنه كان جريئًا في علاجه شئون الجنس حين عرضها من زاوية الصحة لا من زاوية المرض، وهذا هو الفرق الحاسم بينه وبين فرويد. ويبدو هذا التفسير قاصرًا إذا ألمنا بالمنهج الفرويدي في تشريح النفس البشرية، فالطفولة هي نقطة الانطلاق عند فرويد، قبل أن تكوِّن الظروف «مركَّب أوديب» للفرد، ومن ثم لا يكون فرويد قد عالج النفس من زاوية المرض أو الصحة، وإنما باشر بحوثه على أساس الطفل «كخامة» لم تتعقَّد بعد بملابساتها المحيطة بها، بينما استطاع إلِيس أن يكتشف الجوانب السالبة والإيجابية في المريض والصحيح على السواء. ويتساوى فرويد وإلِيس إذَن في جهلهما بالأرض الاجتماعية للبشر وتفاعلها المستمر مع الإنسان.

ويقول سلامة: إن إلِيس حين يدعو إلى الانفصالية في الزواج، فهو ليس انطوائيًّا، ولكنه يريد أن يلهب «إحساسنا الاجتماعي» بالحياة. وعبارة الإحساس الاجتماعي تعني الاهتمامات المتعددة بالفلسفة والفن والاختراع والاكتشاف؛ لأن هذه الاهتمامات في حاجةٍ إلى رصد القوى كلها في خلوةٍ واستقلال. «وقد كان هافلوك إلِيس من هذه الناحية إنسانًا جديدًا، ولكنا لا نستطيع أن نَبتَّ برأي في هذه الجدة، هل هي للسعادة والخير أم للتعاسة والشر؟» والحقُّ أن هذا القلق الذي استشعره سلامة موسى في حديثه عن إلِيس، ينجم عن أن هذا المفكر الباحث كان تعبيرًا صادقًا وتجسيدًا أمينًا لروح الفردية المتفشية في مجتمعه. وتعبير «الإحساس الاجتماعي» الذي جاء به هو إحساس بالنقص الاجتماعي. والصراحة الواقعية التي صبغت أحاديث سلامة في شئون الجنس هي كل ما أفاده من بحوث إلِيس.

والرجل الذي يجب أن تتعرف عليه نساؤنا هذه الأيام هو هنريك إبسن. فالمرأة الشرقية في القرن العشرين هي نسخة قريبة الشبه من المرأة الأوروبية في القرن الماضي.

لم تكن المرأة في أوروبا ذلك الحين تلبس الحجاب، ولم تكن سجينة البيت طول النهار، وإنما كانت تخرج إلى الحفلات والمنتديات، وتغشى مع زوجها أماكن الفكاهة واللهو، وكانت — وهذا هو المهمُّ — تؤمن في قرارة نفسها أنها وصلت إلى أقصى درجات الحرية.

وجاء هنريك إبسن ليوقظها من هذا الحلم، قال لها: أنت واهمة، إن ما تظنينه حرية أبعد ما يكون عن المعنى الأصيل لهذه الكلمة. وانزعجت المرأة الأوروبية وهي تقرأ «بيت

الدمية»، وبدأت تراجع نفسها وتفكيرها. وفهمت أن الحرية ليست هي أحدث مُودة في عالم الأزياء، وليست هي ارتياد الحفلات … ولكنها الالتحام بالمجتمع، والالتصاق بمشكلاته، والتفكير في همومه، والعمل على ارتقائه. ودخلت المرأة الأوروبية المصنع والمستشفى والمعمل والورشة، ولم تصبح هذه الدمية الجميلة التي وصفها إبسن.

ولم يقتصر الكاتب النرويجي في عمله الكبير على هذا المعنى، لقد أسهم في نقل الدراما من الإطار الرومانسي إلى البناء الواقعي، من التحليق في ضباب الأحلام إلى أرض البشر.

وقد حاول سلامة الاهتداء إلى المعنى العلمي لحرية المرأة، وعثر في الناحية الاقتصادية على العامل الحاسم في هذه المشكلة.[٣] لأن المساواة الاقتصادية بين الزوجين هي النبع الحقيقي للمساواة النفسية بينهما.

والفضيلة الثانية لإبسن هي أنه اكتشف «الحجاب» الحقيقي. ونجح سلامة موسى في تطبيق هذه النظرية على الرجل، وقال في ذلك إن الفرق بينه وبين المرأة هو اختلاف دَرَجي فقط؛ لأن الرجل — داخل جدران المجتمعات المختلفة — يعيش أيامه خلف حجاب ذهني ونفسي، فالإنسان الذي يحيا في أسر التقاليد، وكأنها من طبيعة الأشياء لا تتغير وفي غير حاجةٍ إلى التغيير، هو إنسانٌ «محجب». وإذا كانت المرأة قد تخلصت من كونها «لعبة البيت» فإن على الرجل والمرأة أن يتخلَّصا من كونهما لعبة الأقدار أو لعبة المجتمع.[٤]

والتلميذ المخلص لإبسن هو برنارد شو. وشو هو الرفيق المخلص لسلامة موسى، منذ التقيا في لندن، ولم يكن الأديب المصري قد تجاوز العشرين عامًا. وحين بدأ سلامة حديثه عن شو يقول: «يجب أن أبدأ بكتابه الأكبر وهو حياته»، وقد فصل هذه الحياة في كتابٍ مستقلٍّ عن برنارد شو (عام ١٩٥٧م)، وكان قد وعد قراءه بهذا الكتاب منذ ثلاثين عامًا.[٥] والخط الرئيسي الذي يَنظِم صداقة سلامة لشو هو أنه — أي شو — اتخذ أسلوبًا في العيش يتَّفق وتعبيره: «إنما يكون الإنسان فاضلًا إذا أعطى مجتمعه أكثر مما أخذ منه.»

وشو نقطة تحول هامَّة في المسرح الإنجليزي، فقد حوله من مسرح «أبطال» إلى مسرح «أفكار» ناقش بواسطته كثيرًا من القيم العالقة بالأذهان على أنها حقائق لا تقبل

[٣] راجع كتاب «المرأة ليست لعبة الرجل» لسلامة موسى.

[٤] راجع كتاب «الشخصية الناجعة» لسلامة موسى.

[٥] انظر «التجديد في الأدب الإنجليزي الحديث» لسلامة موسى.

الجدل. فهو ينبذ الغيبيات، ويناقش مستقبل الإنسان على المسرح في درامته «الإنسان والسوبرمان»، ويصفها سلامة بأنها تشبه الامتداد الطبيعي لكتاب «أصل الأنواع».

وقد شغف شو بمستقبل الإنسان لدرجةٍ أبعدته عن الاشتراكية حين دعا إلى أن يكون الحكم للصفوة الممتازة، وأن يُترَك الضعاف يموتون بعوامل ضعفهم، ولكنه عاد بعد ذلك يقف إلى صفِّ لِيسِنكو حين أكد أن الصفات المكتسبة تُورَّث، وفي هذا أمل لإصلاح الوسط، أي إنه يمكن الوصول إلى السوبرمان بالإصلاح العلمي للوسط، دون الحاجة إلى تنازع البقاء. والحق أن فكرة «الإنسان الأعلى» هذه منذ قالها نيتشه إلى الآن هي دعوة غير علمية؛ لأنها إفراز حتميٌّ لطبيعة مجتمع مريض يحدِّد عظمة الإنسان على أساس بيولوجي جامد، مغفِلًا عوامل التقدم الإنساني الأخرى، وهذا دليل جديد على مدى الحقارة التي يحسها ذلك المجتمع نحو الإنسان الراهن.

وخير ما أخذه سلامة عن شو هو هذا الروح العلمي الذي يسود مؤلفاته، فقد كان مثله علمي الذهن، أدبي الوسيلة، فلسفي الهدف، تميز بالتفكير العلمي والتعبير الأدبي. وهذا إلى جانب أنه حبَّب إليه الاشتراكية، ونقلها عنده من منطق العقل إلى عاطفة القلب، بل جعل منها ديانته العملية. فليس البر عنده هو الإحسان أو الصدقة، وإنما البرنامج الاشتراكي في توفيره للشعب طعام الجسم وغذاء الذهن وحرية الضمير والإقدام على المستقبل.

يقول سلامة: «وهو — أي شو — بعد داروين، جعلني أستمسك بالتطور وأجعل منه الديانة المذهبية لحياتي وفكري وموقفي البشري. وقد كان هو يقول بالحاجة إلى وزارة للتطور تعمل لترقية السلالات البشرية، وهذا تفكير يعلو علوًّا عظيمًا على الصغائر التي يشتبك فيها صغار الأدباء.»

وأعظم ما يبتهج له سلامة هو أن يسمع شو يتحدَّث عن الحب حين يرتفع إلى الثلث العلوي من الجسم البشري. ويقول: «حين أعود إلى الأفكار التي بثها في نفسي برنارد شو، أُحسُّ أن حياتي ترتفع إلى مقام التاريخ، وأن لوجودي دلالة فلسفية.»

قال ويلز: «لو كنت على سفينة ومعي برنارد شو وبافلوف العالم الروسي، ثم تعرضت السفينة للغرق واضطُرِرت للاختيار بين إنقاذ بافلوف أو شو، لأنقذت بافلوف بلا تردُّد.»

وهذه الكلمات هي السائل المرُّ الذي جرَّعه «هـ. ج. ويلز» لسلامة موسى، فقد كانت رابطة الحب قوية بين سلامة وشو من جانب، وبين سلامة والعلم من جانبٍ آخر.

والخلاف بين ويلز وشو بدأ داخل جدران الجمعية الفابية، فقد رأى ويلز أن تهتم الجمعية بتحرير المرأة، بينما رأى شو أن تتخصَّص في نشر المبادئ الاشتراكية فقط دون أي هدفٍ آخر. وخرج ويلز من الجمعية.

وويلز هو الكاتب الإنجليزي الذي رفع الصحافة إلى مقام الفلسفة فقد اتخذ منها وسيلة حية لنشر أفكاره. ويمكن تلخيصها في أن العالم هو قريتنا الكبرى، فما يصيب أحد الأقطار في آخر الدنيا يجب أن نهتمَّ به نحن، وما يفيض عن حاجة بلدٍ بعيد، يلزم أن يُفيد منه البلد المحروم. فهذا العالم ليس ملكًا لأحدٍ؛ لأنه ملك جميع البشر.

ولم يتنبه سلامة موسى إلى النظرية الاستعمارية التي ينطوي عليها تفكير ويلز، فلم يضع هذا المفكر الإنجليزي تخطيطًا علميًّا للإنتاج العالمي، حتى نضمن «عالمية الاستهلاك». وما قوله بأن العالم هو قرية البشر جميعًا إلا تأييدًا للفتوحات الاستعمارية، حيث إنها تستهدف الاستيلاء على موارد البلاد المتخلفة «فما دامت لا تستطيع استغلالها على نحوٍ مُرضٍ، كان الأوروبيون يستطيعون استغلالها على نحو أكثر رضًا». وأغفل بذلك أن «تأخر» هذه البلاد ليس شيئًا جامدًا، فالتقدم العلمي يسهم مع الشعوب في السيطرة على ظروفها، وبالتالي على مواردها.

ولم يكن ويلز — فيما كتب من قصص — يُعنَى كثيرًا بالشكل الجمالي لأعماله الفنية. وقد كتب قصته «الحرب بين الكواكب» معبِّرًا عن شهوة الاستغلال الكامنة في محتوى النظام الرأسمالي. وربما كانت هذه القصة هي التي ألهمت سلامة موسى التعرف الحقيقي على ويلز، حيث قال في ندوةٍ أدبية: إن الكاتب — أي ويلز — لم يولِّد فينا إحساسًا مضادًّا للحرب، بل أحسسنا أنه يلتذُّ لتلك المعركة الخرافية بين الكواكب — بعد أن يستولي عليها البشر — وهذا تعبير مباشر عن أن ويلز كان يمثل روح المجتمع الرأسمالي النهِمة المُولَعة بالافتراس والحرب.[٦]

يقول سلامة موسى (ص٧٧): «كان من حظي الحسن أن هبطْتُ على الأدباء الروس، وأنا في حوالي العشرين، فارتفعت بذلك إلى مستوى من التقدير للفنِّ القصصي، جعلني في مستقبل عمري أتأنَّق وأحجم عن قراءة تلك القصص الإنجليزية والفرنسية والأمريكية التي لا ترتفع إلى مقام المؤلفات العظيمة التي كتبها تولستوي، ودستويفسكي، وجوركي، وجوجول، وتشيكوف، وتورجنيف.»

---

[٦] بالمركز الثقافي السوفييتي بالقاهرة عام ١٩٥٧م.

أما دستويفسكي — بالذات — فقد تأثر به سلامة موسى لاعتبارين هامين؛ أولهما: أن جميع قصص دستويفسكي دعوات إلى الخير والحب والتضحية. وثانيهما: حبه المسرف لشخصية المسيح، حتى إنه قال ذات مرة في حماسٍ مفرطٍ: «لو أن أحدًا قال لي إن المسيح يجافي الحق، ولو أن هذا القول كان صحيحًا، لآثرت البقاء مع المسيح على التزام الحق.»

ولا شك أن الإطار الفني الرائع الذي صبَّ فيه دستويفسكي هذه المعاني، هو الذي أسكر سلامة موسى بخمر لم تبارح فمه؛ لأن تلك الغلواء في التعبير عن الحب احتلت منه مكان القلب. فأمثال دستويفسكي وتولستوي «يحبهم» سلامة بقلبه؛ لأنه يحس بالراحة نحوهم والاطمئنان في أحضانهم، وكأنهم قوة روحية تبعث إلى الرضا، حتى إنه يصف تولستوي بالأبوة.

ومنذ أن صدر كتاب «هؤلاء علموني» وأنا في نقطة خلاف هامة مع أستاذي سلامة موسى. إنه يؤكد أن من الممكن للإنسان أن يحب الكاتب بقلبه دون عقله كما فعل هو نحو تولستوي ودستويفسكي. ولكني أرى أن الكاتب أو المفكر أو الفنان ليس من الأشياء التي تُحَب أو تُكرَه بالقلب دون العقل ... ذلك أننا لا نحب الكاتب لذاته، وإنما للتأثير أو التغيير الذي يحدثه في الجماهير القارئة، فنحن حين نحبُّ، إنما نحبُّ هذا التأثير أو التغيير.

والسؤال الآن: ما هو التأثير أو التغيير الذي أحدثه دستويفسكي أو تولستوي حتى يكونا جديرين بحبنا؟

لقد أجاب سلامة موسى على هذا السؤال في نهاية مقاله الأخير في جريدة الأخبار، كان يعلِّق على فيلم «الأخوة كرامازوف» قائلًا: إن دستويفسكي لم يعد بَذرة صالحة لتربتنا المكافحة، لقد أصبح «سُمًّا» وعندنا المصل الواقي في الإنسان الكبير جوركي. ولعله أراد بذلك التنويه أن يعتذر عن ترجمته لجزء من الجريمة والعقاب عام ١٩١٢م، رغم أن الرواية وظروفنا التاريخية في ذلك الوقت، ما كانا يصنعان ضررًا على أجيالنا.

وقد كانت الأحداث وحدها — في رأي سلامة — هي السبب في إبقاء دستويفسكي على إيمانه المطلق بالمسيحية، فقد حدث أن أُلقِيَ عليه القبض لاشتراكه في مؤامرة لترجمة أحد كتَّاب أوروبا، وفي لحظة الإعدام أقبل رسول القيصر يحمل «العفو»، وكانت هذه المفاجأة سببًا في تقوية إيمانه المسيحي.

والمتعة التي يجدها سلامة في مرافقة دستويفسكي هي أنه لم يقف عند أعتاب المسيحية جامدًا، بل أخذ منها الجانب المضيء البنَّاء، وهو الدعوة للتضحية والحب، وجعل منها رسالته لإسعاد البشر. ولا يختلف التقديس العلمي للإنسان عنه عند الكاتب

الروسي إلا في الوسيلة فقط، فهو يرى الإنسان «أفضل المخلوقات»، والعلم يرى أنه «أفضل الموجودات»، وكلاهما يسيران في طريق واحد، وإن اتبع أحدهما جانبًا، واتبع الآخر الجانب المقابل.

والتحليل السيكولوجي العميق الذي انتهجه دستويفسكي في تشريح شخوص قصصه يتوقَّف عند حد التحليل دون التعليل، والتشريح دون التبرير، والفن دون العلم. وهذا هو الدور الطبيعي للفنان، وهو يختلف عن دور العالِم. ولذا فإننا نقول إن سلامة موسى أخذ عن دستويفسكي الأضواء والظلال في انعكاسها على النفس البشرية، بينما أخذ عن فرويد النفس البشرية ذاتها.

وفرويد إحدى الخمائر الهامة في حياة سلامة، فقد أثبت هذا المفكر أن النفس البشرية ورثت وظائف وحشية قديمة، وأننا نألم ونبتئس لأننا في صراع لا ينقطع بين هذه الوظائف الطبيعية القديمة وبين قيود الحضارة التي تمنعنا من ممارستها. ونستطيع أن نلحظ «التطور» كمنهجٍ نفسي للبحث عند فرويد. وهناك حقيقتان تتفرعان عن نظرية فرويد هما: أن الشهوة الجنسية هي الحافز الأول للنشاط البشري … وأن مستقبلنا الأخلاقي والمزاجي والعاطفي يعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على أيام الطفولة الأولى.

وبالرغم من أن سلامة موسى درس تلاميذ فرويد: أدلر ويونج وريفرز، إلا أننا نلاحظ في آثاره الفكرية[٧] تأرجحًا ملحوظًا بين المدرسة السلوكية الأمريكية بقيادة واطسن، والمدرسة العلمية الحديثة بزعامة بافلوف. فالمدرسة الأمريكية لا تؤمن بالانفعالات النفسية في حدِّ ذاتها، وإنما تحلِّل النشاط الإنساني على أساس فسيولوجي، وربما كان هذا الاتجاه «رد فعل» للاتجاهات الميتافيزيقية في ميدان علم النفس، ولكنه اتجاه ميكانيكي جامد ينأى عن الواقع النفسي للبشر. ومدرسة بافلوف أكدت مشاعر الإنسان وانفعالاته النفسية، وإن علَّلتها بالظروف البيولوجية والاجتماعية المحيطة به.

وتعريف فرويد للضمير الإنساني ينبعث من صميم النظرية، إذ يصفه بأنه مجموعة من المحظورات تعلمناها منذ الطفولة. والحق أن فرويد كاد ينتحي جانب الصواب لو أنه رافق الإنسان في مراحل حياته المختلفة، ودرس مجموعة ظروفه الخاصة … حينذاك كان يدرك أن الضمير البشري يتطور مع الفرد بما يتلاءم مع تلك الظروف.

---

[٧] العقل الباطن، عقلي وعقلك، محاولات سيكولوجية، دراسات سيكولوجية، السيكولوجية في حياتنا اليومية.

ومركَّب أوديب الذي اشتُهر به العالِم النمسوي، يتلخَّص في أن الطفل يحبُّ أمه حبًّا جنسيًّا منذ أيام الرضاعة الأولى حيث يتمسح بها في لمساتٍ جنسيةٍ.

وسلامة موسى لم يوافق أستاذه في كل ما قاله، بل هو يعترض عليه في عدة نقاطٍ رئيسية:

- فإيمان فرويد بأن لنا غرائز موروثة ثابتة يُعتبَر شططًا؛ لأنه أغفل قيمة المجتمع والبيئة في تغيير العادات الذهنية والاجتماعية للإنسان.
- مركَّب أوديب، لا يجب بالضرورة أن يؤكده كعقدة جنسية، فالطفل يغار من أبيه فعلًا، ولكنها ليست غيرة جنسية تمامًا، أي إن مركَّب أوديب ليس ميزان النفس البشرية.
- الأفكار البشرية جميعها، إنما هي رجوع انعكاسية مكيفة أي معدولة عن الرجع الأصلي. وسلامة هنا يتَّفق مع بافلوف.

حقيقة الأمر أن فرويد وسلامة كليهما كان في حاجةٍ واضحةٍ إلى كلمات العالم الألماني مورجان حيث أوضح في بحثه المسهَب الجذور البعيدة لأصل العائلة، وكشف عن حقيقة العلاقة التاريخية بين الابن من جانب ووالديه من جانبٍ آخر، وهي علاقة في منتهى التعقيد تتناسب طرديًّا مع تقدُّم المجتمع الإنساني على مر العصور. وتتصل بتطوُّر المِلكية الفردية مع الأنظمة الاجتماعية المختلفة.

ولكن هذا الاختلاف الواضح البيِّن بين المعلم وتلميذه، لم يَدَع سلامة إلا أن يقول (ص١١١): «كان فرويد بمثابة الخميرة التي بعثت عندي سلسلة من الأفكار لَمَّا تنته حلقاتها، وهذا هو أكبر فضله في تربيتي.»

وكما توصل فرويد إلى أن سلوكنا الحاضر يرتدُّ إلى أيام طفولتنا الأولى، فقد اهتدى سلامة موسى إلى الرجل الذي يعيد حضارتنا الإنسانية الحاليَّة إلى جذر واحد هو: مصر.

هذا الرجل هو إليوت سميث، وكان مدرسًا بطبِّ قصر العيني، ولكن هوايته شغلته عن مهنته، فاحترف هذه الهواية بشغفٍ وهي «تاريخ مصر».

ونقطة البداية عند سميث أن الإنسان البدائي في مصر كان يجمع الطعام من الغابات. ثم رأى، على توالي السنين، أن فيضان النيل يعمُّ الوادي في مواعيد منتظمة كل عام، حتى إذا انحسر انطلقت النباتات تكسو الأرض بخضرتها، فكان يجد فيها طعامًا. وفهم بالتَّكرار أن الماء أصل الحياة، وهو أصل النبات، فشرع يحتجز الماء هنا ويطلقه هناك، ويضبط الري. وهذه هي الهندسة الأولى.

وظهر عندئذٍ التخصص: مهندسون ينظمون الري، وفلكيون يعينون أوقات الزراعة. وهؤلاء لا يزرعون، وإنما يعيشون بالفائض من المحصول. وهنا تنشأ الحكومة يرأسها مهندس أو فلكي تنسب إليه صفات الألوهية، إنه يدري ما لا يدريه غيره من الهندسة والفلك، كأنه ملكٌ أو إلهٌ، فإذا مات صار قبره معبدًا، وهذا هو الدين البدائي.

والأرض الزراعية تحتاج إلى حدود تُحتَرم من الجيران، وإلى محكمة تعاقب المعتدي، وإلى صناع للآلات الزراعية. ونشأت بذلك الحكومة والتجارة والفنون ... والحضارة الأولى.

والمرحلة الثانية من بحث سميث هي كيفية انتقال هذه الحضارة من مصر إلى بقية أنحاء العالم. ويقول سميث: إن الوسيلة في ذلك هي البعثات المصرية التي كانت تسافر بقصد التجارة إلى البلاد الأخرى. ويستشهد في هذا الصدد بما عُثِرَ عليه في بلادٍ كثيرةٍ من آثار وكلماتٍ ومعابدَ وعاداتٍ مصرية.

وعلاقة الحبِّ التي نشأت بين سلامة وإليوت سميث ليست بدافع وطني كما يظن الباحث لأول وهلة، وإنما بدافعٍ بشَري. والخط الرئيسي الذي ينتظم دراسة سميث هو أن الوسط البيئي — وليس الذكاء الخارق! — هو ما هدى المصريين إلى الزراعة، فالاستقرار، فالحضارة الأولى. ولولا وجود نهر النيل بمواعيده الثابتة، ما كان للمصريين هذا السبق.

يقول سلامة (ص١٢٠): «لم أكن أنبعث في دراساتي للفراعنة بباعثٍ وطني، ولم يكن لفتوحات تحتمس ورمسيس وأمثالهما ذلك الوقع الذي يُحسُّه أولئك الذين يستخدمون التاريخ لإشعال الوطنية. بل كذلك لم تكن دراسة التاريخ عندي محض السرد للقصص والتراجم والحروب. وظني أنه لو لم يكن وراء دراسة الفراعنة هذه النظرية القائلة بانتشار الثقافة من بؤرة الضريح المصري لما كان التفاتي يزيد على المطالعة العابرة. ولكن هذه النظرية كانت تحوي العديد من المركَّبات الثقافية التي جذبتني وحملتني على التفطُّن لأصول الحضارة، ومن هنا إغراؤها القوي لاستمرار الدراسة. وإحساسي نحو الفراعنة لذلك هو إحساس بشري وليس وطنيًّا.»

وفي مكانٍ آخر (ص١٢١) يؤكد أن «الحضارة عالمية، قد أسهم كلُّ شعبٍ بنصيبٍ فيها، وإذا كان للمصريين فضل الاختراع للكتابة، فإن للهنود فضل الاختراع للأرقام، ولولا الإغريق ما كان للمنطق أن يتغلَّب على العقيدة، ولولا الإمبراطورية الرومانية ثم الإمبراطورية العربية لما تعارفت الشعوب هذا التعارف الذي انتهى بوجداننا البشري الحاضر.»

راودني هذا السؤال كثيرًا، وأنا أقرأ كتاب «هؤلاء علموني»: هل هؤلاء فقط هم الذين علموا سلامة موسى؟ الكتاب نفسه يجيب: لا! إذ إن مئات الكتب التي أكبَّ عليها خلال حياته العريضة، تحمل أكثر من الثمانية عشر اسمًا الذين احتواهم هذا الكتاب.

وقد نعلِّل ذلك بأن أصحاب الأسماء التي وردت في هذا الكتاب، هم الجذور الأصلية لثقافة الرجل، وهم البذور والخمائر الأولى التي رسمت الخط الرئيسي الأول في خريطة حياته. وهذا صحيح، وإن كان هناك اسمان لا أشك مطلقًا في أن صاحبيهما كانا على صلةٍ عميقةٍ للغاية بسلامة موسى، وأُدهَش كثيرًا حين أجده لا يذكرهما في فصلين مستقلين، رغم أنه ردد ذكر أحدهما مرتين، وفي عدَّة صفحات، بينما وصف الثاني بأنه أحدث انقلابًا في تفكيره كله.

هذان الاثنان هما: تولستوي وماركس. والأول كان له الأثر الكبير في حياة سلامة وتفكيره، حتى إنه يلقبه ب «بابا تولستوي». وقد أوغل في ذلك لدرجة أنه كان يتحدَّث عن غاندي مثلًا، وحين يذكر مزرعته التي أسماها «مزرعة تولستوي» ينسى غاندي تمامًا، ويبدأ في الحديث عن تولستوي، وهو حديث غرامي ملتهب بين رجلين يقدسان الشهوات الذهنية تقديسًا كاملًا. وكذلك الحال حين تحدث عن هنري ثورو، فقد استطرد — بطريقة مغرية — في التحدث عن تولستوي وحياته ومأساته. فلماذا لم يكتب فصلًا مستقلًا عن تولستوي؟ لقد صدر هذا الكتاب عام ١٩٥١م، ويبدو أن سلامة موسى تنبه إلى هذه النقطة؛ فقد ألقى محاضرة كاملة بعد ذلك التاريخ عن تولستوي والآثار الذهنية التي أوحى بها إليه.

والمعلم الثاني الذي نسيه المؤلف هو كارل ماركس. والتأثير الضخم الذي حفره هذا المفكِّر في قلب سلامة وعقله لا سبيل إلى إنكاره. حتى إنه في أحد كتبه[٨] يصفه بأنه أعظم فيلسوف في الوجود. ثم هو يقول في غمرة حماسه لنظرية سميث: «ولا يعدل هذه الغبطة عندي سوى اهتدائي إلى نظرية التفسير الاقتصادي للتاريخ.» فنحن نرى أن هذه النظرية الأخيرة هي الميزان الحساس الذي يزن به سلامة كل ما التقى به فيما بعد — وفيما سبق — من نظريات. والنظرية في حياة كاتبنا لا تكتمل إلا بالتطبيق، وهنا نلمس مدى الخطورة الموضوعية لنظرية ماركس من حيث اقترانها عند سلامة بالتطبيق العملي. ومع ذلك فلم يفرد عنه للأسف عدة صفحات نستمدُّ من خلالها الأثر السيكولوجي لعثوره

[٨] كتاب «برنارد شو»، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٥٧م.

على هذا المعلم. ولكنه عاد في كتابه «تربية سلامة موسى»،[٩] فاعتذر عن موقفه هذا بأن الفترة التاريخية التي نشر فيها كتابه ما كانت تسمح له بتلك الصفحات.

وقد كان المؤلف صادقًا كل الصدق، إذ اقتصر بعد ذلك على من ذكر من معلميه. فجميع مؤلفاته تثبت أنه شغل بهم وبحياتهم وبنظرياتهم طول العمر. فهو يكتب مثلًا كتابًا كاملًا عن «برنارد شو»، وكتابًا عن نظرية إليوت سميث، وكتابًا عن «العقل الباطن» كما قدمه فرويد وتلامذته، وكتابًا عن «غاندي والحركة الهندية» وترجم جزءًا من رواية دستويفسكي «الجريمة والعقاب».

ومن هنا نستدلُّ على أن صلة المفكر المصري بأساتذته هي علاقة حبٍّ وصداقة ووفاء يدوم العمر، وأن آثارهم السيكولوجية التحمت بدمه وأكسبته دلالاتٍ حية.

ومن تلك الدلالات الإيجابية نظرته التطورية للموجودات، التي رافقت سلامة موسى منذ تلقفها من داروين إلى أن تهذبت النظرية نفسها فيما بعد على أيدي من تلاه من الفلاسفة والعلماء. وقد أكسبت هذه النظرية سلامة موسى روحه العلمي في التعرف على الأشياء، وأسلوبه التجريبي في علاج مشكلاتنا.

وبواسطة جوته استطاع أن يكون موسوعيَّ الثقافة، كما يتضح من مؤلفاته العديدة في الأدب والفلسفة والتاريخ والاجتماع وعلم النفس والبيولوجيا.

ومن ويلز اتخذ من الصحافة منبرًا حيًّا لتبسيط أفكاره وعرضها في وضوح.

وكان سلامة في كل ذلك إيجابيًّا حين أفاد من أساتذته نظرياتهم وفلسفاتهم. حتى إنه نقل عن هافلوك إِليس طريقته التجريبية، فدعا إلى أن يكون إلغاء البِغاء في مصر بالتجربة العملية، أي أن نُلغيه في مكانٍ ما ونُبقي عليه في مكانٍ آخر، ونسجِّل مدى ما سيحققه الإلغاء من نجاحٍ أو فشل.

ومع أن سلامة موسى قد رافق الجاحظ وابن رشد وابن سينا وغيرهم من المفكِّرين العرب العظماء إلا أنه لم يذكر واحدًا منهم ضمن الذين علموه. والحق أن الرجل — كما قلت — لم يذكر سوى الذين خططوا منهج حياته الفكرية، ولم يكن من هؤلاء مفكِّر عربي؛ لأن ظروف النشأة الاجتماعية لسلامة موسى لم تتح له فرصة اللقاء المباشر مع الفكر العربي. فقد سافر إلى أوروبا في سنٍّ مبكِّرة (١٦ عامًا)، وما إن عاد إلى مصر حتى

[٩] الطبعة الثانية، ١٩٥٨م، الخانجي بالقاهرة.

كانت حياته قد أخصبتها تيارات الفكر الأوروبي الحديث التي لا تلتقي مع تيارات الفكر العربي القديم.

ملاحظة هامَّة نخرج بها من القراءة السطحية لكتاب «هؤلاء علموني»، هي ما نلمسه من «خروج عن الموضوع» في بعض فصوله. والحقيقة المتأنية هي أنه ليس خروجًا عن الموضوع، بقدر ما هو «خروج عن الشكل»، فقد تستوجب الفكرةُ التي يعالجها الاستشهادَ بمثَل معين أو ذِكر حادثة معينة، فليس هناك من خطأ حين يذكر هذا المثل أو تلك الحادثة، ولكن الخطأ هو أن يستطرد في تسجيل الملابسات والظروف التي صاحبت المثل أو الحادثة. ويتضح هذا بشكلٍ ظاهرٍ في حديثه عن ثورو وغاندي، وجنوحه إلى حديثٍ طويلٍ مسهَبٍ عن صديقه تولستوي. حقًّا إنه من الواجب أن يذكر تولستوي عند الكلام عن غاندي، فقد تأثَّر هذا الأخير به حتى إنه أنشأ مزرعة باسمه، ونفس الموقف — أو يشبهه — بالنسبة لثورو، ولكن هذا لا يوجب الاستطراد الذاتي الذي لا يزيد القضية تأكيدًا.

والملاحظة الهامة الثانية للقراءة العميقة — هذه المرة — للكتاب، تقرنا على أن ملامح معينة، أو سماتٍ محددة، تكاد تكون طابعًا عامًّا مشتركًا بين كلِّ الذين علموا سلامة موسى رغم الفروق المذهبية الشاسعة التي قد تفرق بينهم.

وأولى هذه السمات هي «الثورة» فقد كانوا جميعًا ثائرين، سواء في ميدان العلم أو الأدب أو الفلسفة أو التاريخ أو النفس أو الدين.

والسمة الثانية هي «الحرية» التي مارسها جميعهم في حياتهم وتفكيرهم، وما انتهوا إليه من فلسفات.

وأخيرًا «العلم» الذي طبع كلَّ أفكارهم، بالبساطة والوضوح والتجربة العلمية، وتصفية الحقائق من المعارف.

والملاحظة الثالثة، أن الكتاب الأول الذي كان يُولِيه سلامة عنايته الكبرى، حين يتعرف على أحد المؤلفين، هو «حياة» هذا المؤلِّف، والعبرة الفلسفية التي استخلصها من خبراته وتجاربه في الحياة. وهذا هو التفسير الواقعي لحياة سلامة موسى التي تكاد تكون سيمفونية رائعةً من الفلسفة والعلم والحبِّ. لقد تعلم الرجل أن يحيا حياته. وهذه هي الدعوة التي تنعكس في كلِّ مؤلفاته: أن نعيش حياتنا.

الفصل الثالث

في معبد التطور

لسلامة موسى عدة رؤى — أو يُوتُوبْيات — تومئ لنا بالصورة التي يرغب أن يكون عليها الكون في المستقبل. وفي رؤياه الأولى التي كتبها عام ١٩٢٦م يتخيَّل ديانة الإنسان القادم بأنها ستمارَس في معبد كبير يضمُّ رسومًا تمثل تدرج الحياة من الكائن الحي الأول إلى الإنسان. وإلى جانب هذه الرسوم كُتِبَت عدة عباراتٍ لبعض الفلاسفة الذين تنبَّئوا عما سيكون عليه مستقبل الجنس البشري. وعلى أحد الجدران تمثل الرسوم ارتقاء الصناعة من العصر الحجري إلى ذلك العصر البعيد (عام ٢٣٠٥). وعلى جدارٍ آخر لوحة كبيرة لكوكب الأرض، يقف عليها واحد من البشر يتأمَّل الفضاء الهائل. ويقول سلامة: إن الإنسان يتوجه إلى هذا المعبد «ليتبين قصده في الحياة» ويتَّصل بالكون عن قرب، بغية العثور على معنى الوجود ودلالة التاريخ.[١]

والحق أن هذا التصور لم يكن رؤيا حالمة، كما يبدو لأول وهلة، بل كان تعبيرًا عن نظرة خاصَّة لمعنى التطور الكامن في مختلِف أشكال الحياة، في الطبيعة والمجتمع. هذه النظرة الخاصة التي صبغت رؤيا التطور عند سلامة موسى منذ قال إن الإيمان بنظرية التطور كان نوعًا من التفريج والانتقام[٢] «التفريج عن الكظوم التي ترهق الذهن بالقيود والسدود.» أي تلك الأغلال التي سجنت العقلية العربية زمنًا، بالقيم الإقطاعية في الأخلاق والعلم، والمناهج الاستعمارية لفهم الفلسفة والتاريخ.

فقد كانت أوروبا في بداية القرن العشرين تغلي بثوراتها المتوالية في مجالات التكنولوجيا، وانعكست هذه الثورات على البلدان المتخلِّفة بتحويلها في المجال الاقتصادي

---

[١] أحلام الفلاسفة، ط أولى، دار الهلال ١٩٢٦م، ص١٣٠، ١٣١.

[٢] تربية سلامة موسى، ص٤١.

والسياسي إلى مناطق للنفوذ الإمبريالي، وإذابتها على المستوى الاجتماعي والفكري في طوفان الفلسفات والآداب والنظريات الاجتماعية، التي تسدُّ الطريق أمام المتخلِّفين إذا أرادوا التقدم. وتفتح الطريق أمام الصفوة الممتازة من أبناء أوروبا لفتوحات نهاية القرن التاسع عشر.

وليس شك أن تاريخ المجتمع الإنساني منذ العصر العبودي إلى المجتمع الرأسمالي الحديث، قد عرف هذه الفلسفات العنصرية، فيقول أحد فلاسفة الإغريق إن هناك جماعات من الناس وُلِدَت كي تصبح آلاتٍ خاضعةً لمشيئة العباقرة. وفي تاريخ اليهود المتَّسم بالتعصُّب القومي إشارة إلى المكانة الممتازة لشعب الله المختار.

وفي العصور الوسطى، لاءم العنصر الأوروبي المسيحي بينه وبين العنصر الإسرائيلي محقِّقًا إرادة يهوه في السعي من أجل أرض الميعاد (توينبي).

وأكثر من ذلك نرى القرن الثامن عشر الذي ندعوه بعصر التنوير، يقول أحد فلاسفته بفكرة الاستمرار التاريخي للصفات الوراثية حين يصرخ: «سيظل الصينيون هم الصينيون» (هردر). وأمام الهزة العنيفة التي أحدثتها الثورة الفرنسية، وجد الرومانسيون الألمان والفرنسيون والإنجليز أن أعظم عمل مضادٍّ لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة هو مزيدٌ من التمسك بالتمايز التاريخي والتفرد القومي (فيوتر).

وفي تصنيف لينوس يتربع الإنسان على رأس المملكة الحيوانية «وهو مثل الأنواع الأخرى ينقسم إلى فصائل، وهذه الفصائل دائمة وثابتة.»

وفي منتصف القرن الماضي أكد الكونت دي جوبينو أن الجنس الأشقر الطويل هو الجنس الوحيد الخلاق بين الأمم. وتبلورت هذه النظرات الاجتماعية في علم التاريخ على يدَي كارليل في كتابه عن «البطولة والأبطال».[٣]

ومعنى ذلك أن الفلسفات والنظريات الاجتماعية الأوروبية التي عاصرت القرن التاسع عشر في تبرير الفتوحات الاستعمارية، وتدعيم الرأسمالية العالمية، كان لها من التراث الفكري — على مدى تاريخ المجتمع الطبقي — ما يجعل من الفلسفات البرجوازية التي أفادت شيئًا من نظرية التطور، تعبيرًا طبيعيًّا عن إحدى مراحل المجتمع الطبقي، ولا يجعل من هذه النظرية نفسها تعبيرًا طبقيًّا.

[٣] راجع في هذا الموضوع ما كتبه المفكر الإنجليزي جوردون تشايلد عن التاريخ، الترجمة العربية لعدلي برسوم عبد الملك، الدار المصرية للكتب، ص٨٩–٩٣.

أي إن الكتابات التي حاولت أن تربط بين الداروينية وأزمة المجتمع البريطاني، كانت تنطلق من مسلَّمةٍ خاطئةٍ هي أن العلم تعبير طبقي عن المجتمع، شأنه في ذلك شأن الآداب والفنون والمبادئ السياسية والقيم الاجتماعية ... إلخ. ولا شك أن النظريات العلمية واكتشافات العلماء واختراعاتهم، تعبر عن حاجة اجتماعية ملحة، ولكنها لا تنضوي بحالٍ تحت لواء البناء العلوي للمجتمعات، والذي يشتمل على المبادئ والقيم والأفكار. وفي عبارةٍ أدقَّ نقول: إن العلم مستقلٌّ عن الطبقات، وغير مستقلٍّ عن المجتمع. ومن هنا لا تكون نظرية التطور في المرحلة الداروينية تجسيدًا لأزمة البرجوازية الإنجليزية، كما تصور الكثيرون من الكتَّاب الأوروبيين والعرب.[٤]

أما الانعكاسات التي ظهرت على الفلسفات الأوروبية نتيجة احتكاكها — بشكلٍ أو بآخر — بنظرية التطور، فقد اختلفت من مفكرٍ إلى آخر، ولكنها جميعًا كانت تلتقي في نقطةٍ واحدة، هي تدعيم الأسس الفكرية للنظام القائم. وعلى غير هذا النحو كان الفكر العربي يستقبل هذه النظرية في بداية القرن العشرين.

وبالرغم من أن الفكر العربي القديم عرف «التفكير» في التطور، كما نلحظ في قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل، و«عجائب المخلوقات» للقزويني، و«الفوز الأصغر» لابن مسكويه ... إلا أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة الفكرية التي اشتعلت نيرانها بنظرية التطور في أوائل هذا القرن بالمنطقة العربية، ترجع إلى ذلك التراث البعيد، فإن أغلبه يكتفي بالإيماءة الحييَّة دون التمحيص العلمي. ولذلك فإنني أعود بتيار «المقتطف» وشِبلي شُميِّل وسلامة موسى في الانغماس الذهني في هذه النظرية إلى اطلاعهم المبكر على ثمار الفكر الأوروبي، الذي كان يعتبر «الاشتغال» بنظرية التطور بمثابة الذروة المتألقة على جبينه آنذاك. غير أن معنى التطور عند الفكر الأوروبي ذلك الوقت، كان يختلف كيفيًّا عن معناه لدى الفكر العربي.

ففي أوروبا، استقبله هربرت سبنسر بقوله إن المجتمع الإنساني ليس شبيهًا بكائنٍ عضويٍّ بل هو كائنٌ عضوي فعلًا، وإن المجتمع لذلك يخضع في تطوره لذات القانون أو القوانين التي تخضع لها الكائنات العضوية في تطورها. ولما كان «تنازع البقاء» واحدًا من

[٤] راجع كتاب «داروين» لمارسيل برينو، ومقدمة لويس عوض لكتاب «برميثوس طليقا»، ط. أولى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م، ص٢٢.

القوانين التي فسر بها داروين تطور الأحياء، فقد كانت المباراة الاقتصادية والاجتماعية هي المبادئ الأساسية للفلسفة البرجوازية في بداية العصر الإمبريالي.

غير أننا في مصر نتحسس معالم مرحلة تاريخية تختلف في خطوطها العامة وتفاصيلها الدقيقة عن معالم الحضارة الأوروبية حينذاك. فقد كانت المنطقة العربية تغطُّ في نومٍ عميقٍ، تثقل كاهلها أغلال القيم الإقطاعية، وقيود الاحتلال الأجنبي. فالتناقض بين سلامة موسى والمجتمع العربي في مصر هو التناقض بين ابن الطبقة المتوسطة النامية في ضعفٍ ووهنٍ وبين السلطة الإقطاعية المتحالفة مع الاستعمار البريطاني. فإذا انتقلنا بالتناقض من المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي إلى المستوى الفكري، لاكتشفنا أن انعكاس نظرية التطور على الحركة الفكرية المصرية، هو «التفريج عن الكظوم»، هو «الانتقام»، هو الثورة العارمة على الغيبيات والثقافة الدينية، هو تحويل معنى التطور إلى دينٍ جديد. وهذا هو السبب في أنه لم تزدهر مدرسة فكرية للتطور في ذلك الحين، بينما كانت أوروبا — كما قلت — تغلي بهذه النظرية. وهذا السبب بعينه كان نقطة الانطلاق عند سلامة موسى في تمثُّله لدلالة التطور تمثُّلًا دينيًّا، أي بإحساسه للتطوُّر إحساسًا دينيًّا «فالإحساس بحقيقة التطور هو نوع من الديانة الطبيعية، بها نشعر أننا وجميع الأحياء أسرة واحدة نشترك وإياها في وحدة وجودية.»[٥] وليس هذا دينًا جديدًا فحسب، بل هو فهم جديد للتاريخ «الذي كنا نعده بضع مئات من السنين، قد صرنا الآن نَعُدُّه بمئات الآلاف من السنين. وكنا قبلًا نعرف من التاريخ وقائع الحروب وأخبار الملوك، فصرنا الآن نطلب من التاريخ أن يدلَّنا على تطور الأسرة والقبيلة، بل تطور الزراعة والصناعة والحضارة.»[٦] هذا الذي يطلبه سلامة موسى من التاريخ هو ما سبق أن صوَّره في ذلك المعبد الكبير، في يوتوبياه الأولى. وهذا هو الانعكاس الأول والأساسي لنظرية التطور في حياة سلامة الفكرية. إذ هي لاقت في نفسه استجابة حارَّة للتناقض بين الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها — وهي لا تهبط إلى حضيض الفئات الكادحة ولا ترتفع إلى مستوى الفئات المستريحة — وتمثلت هذه الاستجابة في نداءاته الأخرى بشأن حرية المرأة والتصنيع والعلم، وجميعها شعارات برجوازية في بلدٍ مستعمرٍ وشبه إقطاعي. وكان الوجه الفلسفي لهذه الدعوات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية هو

[٥] نظرية التطور وأصل الإنسان، المطبعة العصرية بالقاهرة، ص٢١.

[٦] المصدر السابق، ص١٩ و٢٢.

الثورة العنيفة على التقاليد والغيبيات، بل الدعوة لأن يصبح التطور دينًا جديدًا يتخذ في قلوبنا وعقولنا قداسة الأديان «السماوية». وإنني حين أصف الانعكاس الأساسي لنظرية التطوُّر على وجدان سلامة وفكره، فإنما أعني بالتحديد ذلك المحور الرئيسي الذي تدور من حوله حياته كلها، والذي انبثق عن طبيعة التناقض بينه وبين المجتمع، فأصبح ينظر إلى التطور باعتبار أنه «المفتاح الذي يفتح لنا مغاليق الماضي المبهم ويرسم لنا مصير الإنسان.»[٦] أي إن نظرية التطوُّر بما تتضمَّنه من فهمٍ جديدٍ للحياة والكون والإنسان، كانت بديلًا وجدانيًّا عند سلامة موسى، وصفه وصفًا دقيقًا، فقال: «أذكر أني، وأنا دون العشرين، أحسست أن نظرية التطور تأخذ مكانًا دينيًّا في نفسي، وأنها قد حمَّلتني واجبًا روحيًّا. وقد نما هذا الواجب في نفسي إلى واجباتٍ. ذلك أن آفاق الحياة لم تتسع فقط بنظرية التطور، بل زادت في العدد واللون، كما شسع بها تاريخ البشرية شسوعًا عظيمًا. ذلك أننا قد فهمنا من هذه النظرية أن كل حيٍّ على هذه الأرض لا يقل عمره عن ٧٠٠ مليون سنة. لأن كل إنسان قد كان في وقتٍ ما طينة نبضت بالحياة، فإذا به فيروس ثم أميبة مفردة ثم أميبات متصلة متعاونة، ثم حيوان رخو بلا رأس، ثم سمكة، ثم زاحفة، ثم حيوان لبون، ثم قرد، ثم إنسان، ثم هذا الإنسان سوف يكون سوبرمانًا.»[٧] وبالتالي فهو يكتسب مجموعةً جديدةً من القيم والأخلاق، تحل مكان القيم والأخلاق القديمة، أي إنه يكتسب ضميرًا روحيًّا جديدًا يركن إليه القلب وتهفو نحوه النفس، ولكنه يغاير ضميره القديم الذي قام المجتمع بصياغته له من قبل أن يُولَد في أحضان القيم الإقطاعية والأخلاق المسيحية والثقافة الاستعمارية. وإذا كان الضمير القديم في الماضي قد دفع به لأن يترسم طريقًا محدَّدًا في الحياة، فقد دفعت به نقطة التحوُّل التاريخية في ضميره الجديد لأن يترسَّم طريقًا جديدًا للغاية. وفي ذلك يقول: «كانت نظرية التطور التي فهمت مغزاها من المقتطف، البَذرة الخِصبة في ثقافتي، فقد أكسبتني معرفة وأسلوبًا، وعيَّنَتْ لي أصدقائي وخصومي من المؤلِّفين والمفكرين، وغرست في نفسي مزاج الكفاح لأنها تصدت للعقائد والتقاليد، وقد تشعع من هذه البؤرة إلى موضوعات أخرى، ولذلك لم أسعد قطُّ بالبرج العاجي. كما أن مغزاها الخطير في التفكير العلمي والاجتماعي جعلني دائم الشكِّ كبير الاستطلاع والمساءلة، وتغيرت الأوزان والقيم عندي، وأخذت بقيم وأوزان جديدة.»[٨]

[٧] تربية سلامة موسى، ص٢١١.

[٨] المصدر السابق، ص١٥٠–٢٧٤.

وهكذا يستتبع الانقلاب الضميري عناء البحث الجادِّ عن «منهج» جديد للفكر والحياة. وهذا ما صنعه سلامة موسى — أو ما صُنع به — من اللحظة الأولى، فلم تكتف نظرية التطور بأن تكون ضميرًا دينيًّا له، بل كانت له في نفس الوقت منهجًا للتفكير هو أنه «ليس في الدنيا أو الكون أو المجتمع استقرار؛ لأن التطور هو أساس هذه المادة والأحياء والمجتمعات، أي أساس الوجود، وإن الجمود الاجتماعي هو معارضة آثمة من الأشرار لسنن الكون والحياة.»[٨]

وهذه هي صلاة سلامة موسى في معبد التطوُّر: «إني أُومِن بنظرية التطور، وربما كان أكبر ما يدفعني إلى الإيمان بها أنها ليست من الحقائق العلمية فقط، بل إنها نظرية الرجاء والتواضع؛ ومعنى ذلك أني أُومِن بها للغريزة الدينية التي في نفسي، ففي نفسي عطش إلى الأبدية ولست أرتاح إلى أن يكون هذا الإنسان الراهن، على ما في جسمه وعقله من خلل ونقص، خالدًا، ولا إلى أرضنا مركزًا للكون. وإنما أرتاح إلى الرجاء بأن الإنسان في المستقبل سيكون ضخم الرأس جميل الجسم فيلسوفًا بطبعه لا ينظر إلينا نحن آباءه إلا كما ننظر نحن إلى الحيوان، فهذا النظر يملؤني رجاء ويحثُّني على الصَّلاح والتقوى، ثم إن معرفتي بتطور المادة والعوالم تملؤني تواضعًا وخشوعًا في هذا الكون بدل ذلك الصلف المؤذي الذي يملأ رءوس أولئك الذين يحسبون الأرض مركزًا للكون.»[٩] وعلى ضوء هذه الصلاة، نرافق تطور معنى التطور عند سلامة، نرافق ضميره الروحي ومنهجه الفكري على السواء.

ولعل الاختلاف بين منهج الفكر الأوروبي في الاستجابة لنظرية التطور، ومنهج الفكر العربي في بداية القرن العشرين، هو الإطار العام الذي يمكننا أن نصوغ داخله فلسفة التطور عند سلامة موسى، أو خطواته في معبد التطور. فقد انحصرت المناقشات حول الداروينية بين شِبلي شُميِّل وجمال الدين الأفغاني وإسماعيل مظهر في دائرة ضيقة للغاية، تلك هي دائرة «الدين» وموقف الداروينيين من قصة الخلق كما جاءت في الكتب المقدَّسة. فقال الدكتور شُميِّل بحزم إن نظرية التطور تجعل من هذه القصة أسطورة لا أكثر، وعلق الأفغاني بأن هذا القول لغو لا أكثر، وأكد إسماعيل مظهر أن نظرية

[٩] اليوم والغد، ص١١٤، ١١٥.

التطوُّر تؤيِّد الأديان وتدعم دعواها لا أقل ولا أكثر.[١٠] ولا ريب أن الكنيسة الأوروبية اقشعرَّت وصرخت بأن الداروينية كفرٌ وإلحادٌ، كما قام السير أوليفر لودج ليقول — ما ردده إسماعيل مظهر — بأنه لا تعارض بين النظرية والدين. فالنظرية تصور التطور المادي للكون، والتوراة تصور تطوره الروحي، وما آدم وحواء إلا أسماء رمزية لهذا التطور. حدث ذلك في أوروبا، ولكنه لم يكن الشيء الوحيد الذي حدث كما رأينا في مصر. وأعتقد أن هذه الظاهرة في استقبال الفكر العربي لنظرية التطور، والتي أدعوها بالدائرة الضيقة، كانت تحمل نفس السمات البارزة في منهج سلامة موسى. فقد كانت الطبيعة الاجتماعية في مصر (العلاقات الإقطاعية وهيمنة الاستعمار على كافة مسارب حياتنا، بما فيها الوصاية على تقاليدنا وأدياننا)، بالإضافة إلى الطبيعة الاجتماعية لسلامة نفسه (كأحد أبناء الفئات الصغرى من الطبقة المتوسطة المسيحية)، كانت هذه جميعها تستقبل نظرية التطور الواردة من أوروبا كمحاولةٍ لحلِّ هذه التناقضات. ولئن كانت الداروينية تعبيرًا صادقًا عن حاجة اجتماعية ملحَّة في أوروبا، ومن ثم تلاءمت الفلسفات البرجوازية الأوروبية مع كثيرٍ من القوانين الأساسية التي جاءت بها، فإن ما حدث بالنسبة لتفكير سلامة موسى كان شيئًا غريبًا وطبيعيًّا في آنٍ واحدٍ. الغريب أنه من حيث أراد أن يحلَّ التناقضات الكامنة في نفسه، والقائمة بينه وبين المجتمع، فقد أحلَّ مكانها عديدًا من التناقضات الجديدة. والطبيعي أن التناقضات الجديدة كانت مرآة حيةً لتكوينه الذاتي والموضوعي جميعًا.

والباحث يتوقَّف كثيرًا عند «مقدمة السوبرمان» وجهًا لوجه أمام هذه التناقضات، غير أننا على ضوء تفسيرنا السابق لأولى مراحل سلامة مع الفكر، كمحاولة لحل التناقض بينه وبين المجتمع، نستطيع القول بأنه كان طبيعيًّا جدًّا أن يتأثَّر أشد التأثير بأكبر معول أوروبي حطَّم الغيبيات، أقصد الفيلسوف الألماني نيتشه. ولم تكن تفاصيل الفلسفة النيتشوية تلفت نظر سلامة، لأن ما كان يعنيه هو «منهج» نيتشه في دحض الأوهام والأساطير والخرافات ... مهما قال بعدئذٍ بشأن طبقية المجتمع والأخلاق المسيحية والإنسان الأعلى.

[١٠] راجع تفاصيل هذه المعركة في كتاب إسماعيل مظهر «مَلْقَى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء»، المطبعة العصرية، ١٩٢٤م.

وهذا يعني، أنه إذا كانت فلسفة نيتشه تُعَدُّ جذرًا نظريًّا للفاشية والنازية وبقية ما ظهر من مذاهب عنصرية، فإنها لم تكن تعني عند سلامة موسى إلا معولًا في هدم الغيبيات الدينية. ولذلك جمع سلامة موسى بين النيتشوية والاشتراكية معًا معبرًا بذلك عن ذات نفسه، وطبقته ومجتمعه في أوائل العصر الذي عاش فيه. فالتطرُّف النيتشوي هو ردُّ الفعل الطبيعي لما كان يخيِّم على بلادنا من ظلام القيم الإقطاعية، بينما كان نيتشه تعبيرًا فلسفيًّا عن بزوغ النظام الاحتكاري في الصناعة الألمانية بصفة خاصة والأوروبية بصفةٍ عامة، والاشتراكية الفابية هي ردُّ الفعل الطبيعي عند الفئات الصغرى من الطبقة المتوسطة في وجه الاقتصاد شبه الإقطاعي المتحالف مع رأس المال الأجنبي في بلادنا، بينما كان استمرارها في أوروبا يترجم هزيمة الطبقة العاملة والفلاحين في المعركة ضدَّ الفكر البرجوازي. ومن طبيعة هذا الاختلاف بين انعكاسات نيتشه والاشتراكية الفابية على وجدان سلامة وفكره، وانعكاساتها على التفكير الأوروبي، نرى أن المنهج الذي بدأ به سلامة موسى حياته الفكرية عام ١٩٠٩م كان منهجًا تقدميًّا بالرغم مما فيه من تناقضات «منطقية» — بين النيتشوية والاشتراكية مثلًا — بينما كان منهج الفكر الأوروبي — السائد طبعًا — منهجًا رجعيًّا بالرغم من التكامل والانسجام المنطقي بين مقدماته العرقية والعنصرية ونتائجه الاستعمارية.

ولو أننا راجعنا كتابات سلامة عن نيتشه منذ أول مقالٍ له بعنوان «نيتشه وابن الإنسان» — كتبه في المقتطف عام ١٩٠٩م — إلى أن تخلَّص نهائيًّا من آثار هذا الفيلسوف، لا نلمس مطلقًا أنه قد وضع يديه على الفارق الكبير بين نيتشه من جانب، وداروين وسبنسر من جانبٍ آخر، بشأن التطور. ولكنه لم يكن يُعْنَى — كما سبق أن ذكرت — بتفاصيل النيتشوية كفلسفة عنصرية، وإنما كانت تستهويه دلالتها الخطيرة بالنسبة للقيم والأخلاق والدين.

لهذا لم يلتفت كثيرًا إلى ما نقد به نيتشه الداروينية حين قال بأن مذهبها في تنازع البقاء مذهب باطل، إذا كانت غايته تفسير جوهر الحياة والوجود، فليست الحياة تنازعًا في البقاء، بل هي تنازع في القوة والسيطرة.

وإرادة القوة هذه «تُخضع لنفسها من الداخل ما هو خارجي، وتستولي عليه وتدخله في باطنها وتمتصه»[١١] لم ينتبه كثيرًا إلى البناء الطبقي للمجتمع كما يراه نيتشه «فالمساواة

[١١] راجع كتاب د. عبد الرحمن بدوي «نيتشه» مكتبة النهضة المصرية، ط ثالثة، ١٩٥٦م، ص٢١٥.

ليست إلا أكبر أكذوبة في وجه طبيعة الوجود» عند الفيلسوف الألماني. أما ما استحوذ على كيان سلامة ووعيه، فهو ما ذهب إليه نيتشه في رؤية الإنسان حيث أصبح الفرد (يجد نفسه) بوصفها تقدُّمًا للإنسانية أو تأخُّرًا، رقيًّا أو انحطاطًا، وعلى حسب درجة هذا التطور في الإنسانية عند الفرد تقاس قيمته. والقيم تبعًا لذلك هي العمل على السموِّ بمستوى الإنسانية، والارتقاء بها في سلم العلاء على الحياة «حتى نصل إلى خلقِ نوعٍ جديد، لا أقول من الإنسانية، وإنما ممن هم فوق الإنسانية» فالغاية من الإنسانية إذَن هي هذا الإنسان الأعلى. ومن أجل هذا كان لا بدَّ للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملةً على إيجاد هذا النوع، مهيئةً لظهوره. والمهمة الرئيسية للإنسان تتحدَّد بالتالي على أساس أنه (هو) نفسه، خالق القيم «إن الإنسان الممتاز هو الذي يحدد معتقدات العصر بأكمله، ويعطي للحضارة صورتها، ويخلق القيم في حريةٍ تامَّة، غير آبهٍ للخير والشر، والحقِّ والباطل. فهو يخلق أخلاقه هو، والحق عنده هو.»[١٢] اكتفى سلامة موسى أن يستمع إلى زرادشت حين يخاطب البشرية:

- «كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئًا أعلى منها: فهل تريدون أنتم أن تكونوا جزرًا لهذا المدِّ العظيم، وتفضلون الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الإنسانية؟»
- «ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة وعار مؤلم. وهكذا يجب أيضًا أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى: أضحوكة وعارًا مؤلمًا.»

هذه الكلمات هي الصرخة الأساسية في «مقدمة السوبرمان» أولى صرخات سلامة التي جهر بها عام ١٩١٠م. وإذا كانت نظرية التطور قد احتلَّت مكانًا دينيًّا في نفسه، فإن فريدريك نيتشه احتلَّ في وجدانه مكان الأنبياء. وهو لا يُحسُّ تعارضًا بين نبوة نيتشه ونبوات الفابيين الإنجليز القائلين بالاشتراكية التدريجية، فيتساءل: «إلى متى نرزح تحت النظام الرأسمالي؟» وينادي في نفس الوقت باستخدام علم اليوجينيا في الحدِّ من تناسل ذوي العاهات السيئة، حتى نخلق أجيالًا من السوبرمان في ظل الاشتراكية! ولست أذكر أن مفكِّرًا في العالم جرؤ على الجمع بين الدعوة إلى السوبرمان، والدعوة إلى الاشتراكية (الأولى عن طريق نيتشه بالذات، والثانية عن طريق الجمعية الفابية بالتحديد)، لم يجرؤ

[١٢] المصدر السابق، ص٢٤٣–٢٥١.

على ذلك إلا سلامة موسى ... وبرنارد شو! وهذا هو السر المباشر وراء اللقاء الحميم بين الاثنين. وهو السر أيضًا في نوعية اللقاء الآخر بينهما من جانب، ونظرية التطور من جانب آخر. ونحن نطالع في «مقدمة السوبرمان» هذه الموضوعات: أصلنا الحيواني (ص٦)، خرافة التقدم (ص١٠)، من داروين إلى نيتشه (ص١٢)، السوبرمان بين نيتشه وشو (ص١٤)، اليوجينيا (ص٢٤). إننا نطالع هذه الفصول القصيرة، فنضع أيدينا على خطوط هذا التشابك بين نيتشه وداروين وبرنارد شو من جانب الفكر الأوروبي، وسلامة موسى من جانب الفكر العربي، وسوف نكتشف حينئذٍ طبيعة اللقاء بين سلامة وشو، وبينهما معًا ونظرية التطور، كمرآة نظرية للتناقضات القائمة بين سلامة والمجتمع المصري، والتناقضات الكامنة داخل هذا المجتمع، والتناقضات الذاتية في بنيان سلامة نفسه. إن هذه التناقضات تلتقي تمامًا مع الحلول التي صادفت سلامة بوحي من ظروفه الموضوعية، وهي التي أسهمت معه في صنع هذه اللقاءات بينه وبين نوع خاصٍّ من المفكِّرين الأوروبيين.

وقد أسهبنا القول في تحليل العلاقة بين سلامة ونيتشه من جهة، وسلامة والاشتراكية الفابية من جهةٍ أخرى، وحان لنا أن نضيف إلى بقية العناصر الاجتماعية والتاريخية، الخالقة لذلك المزيج الغريب، عنصرًا آخر كان بمثابةِ همزةِ الوصل النظرية بين السوبرمان والسوشيال مان، بين الإنسان الأعلى والإنسان الاشتراكي. هذا العنصر هو «نظرية التطور».

يقول سلامة: «أما أخلاق الأقوياء التي دعا إليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب أن يبشر بها الفيلسوف الجديد، فقد استهوتني سنواتٍ، بل انحزت إليها وآمنت بها، فيما يشبه الحزبية الفلسفية، بتأييدٍ من نظرية التطور.»[13] «وترك برنارد شو عندي طائفةً من العقد ربما كان أهمها هو النظر البيولوجي للإنسان، وأن التطوُّر المستقبلي يجب أن يكون له المقام الأول عند أية حكومة متمدنة»[14] أي إنه إذا كانت انعكاسات الداروينية على فلاسفة العالم الرأسمالي ومفكريه قد اختلفت من فيلسوف إلى آخر، تبعًا لارتباط كلِّ مفكرٍ بتيار أيديولوجي محدَّد بالتقدُّم أو الرجعية، فإن انعكاسها على سلامة موسى وبرنارد شو، كان يعني التطور التدريجي بالمجتمع نحو الاشتراكية في المستوى الاجتماعي، وكان يعني الثورة على المألوف من القيم والعادات والتقاليد في المستوى

[13] تربية سلامة موسى، ص٩٥.

[14] المصدر السابق، ص٩١.

الفكري. ولما كان سلامة وشو كلاهما ينتميان إلى فئات البرجوازية الصغيرة، فقد التقيا في حدود هذا الإطار العام. غير أن الاختلاف الكيفي بين وضع البرجوازية الصغيرة في إنجلترا وأيرلندا، وبين وضع مثيلتها في مصر، كان ينعكس على تفاصيل العلاقة بين سلامة وشو، كما سبق انعكاسه على علاقته بنيتشه، وإن التقى الجميع عند عتبات داروين.

ولعله من أوضح أمثلة الاختلاف بين سلامة وشو في استقبالهما لفكرة السوبرمان، أن الكاتب الأيرلندي «كاد يبرر الفتوحات الإمبراطورية» و«أيد موسوليني في فاشيته.»[١٥]

وبرنارد شو في هذه المرحلة من مراحل تطوره، يحذو حذو نيتشه في مطابقةٍ حرفية. أما سلامة موسى، فإننا نستشفُّ ما أفاده من الفيلسوف الألماني، حين يقول: «يجب أن نقرأ نيتشه لأن أقل ما فيه أنه يحثُّك على التساؤل والاستطلاع، ويحول بينك وبين التسليم المطلق للعرف والعادة.»[١٦] كذلك كانت الأفكار الطوبوية عن الاشتراكية تمثل منهجًا رجعيًّا في الفكر الأوروبي منذ بداية القرن العشرين، بينما كانت تمثل منهجًا تقدميًّا في الفكر العربي. وهذا هو الفارق الكيفي بين سلامة وشو في نقطة انطلاقهما الفكرية. ولا شك أن برنارد شو قد تطوَّر بعدئذٍ، فتحوَّلت فكرة السوبرمان عنده من المفهوم الفاشستي إلى الدلالة الإنسانية في الاشتراكية (الإنسان والسوبرمان) وأضحى هدفه من التطور اليوجيني هو الحصول على أعمارٍ طويلةٍ للبشر (العودة إلى متوشالح).[١٧]

ولكن سلامة موسى — أيضًا — كان يتطوَّر في خطٍّ أكثر تقدُّمًا، فقد ظلَّت المسافة المنهجية قائمة بينهما منذ نقطة البداية إلى آخر الشوط، تعبيرًا حاسمًا عن المسافة الحضارية القائمة بين المرحلة الأوروبية والمرحلة العربية في مصر.

في أولى مراحل تطور سلامة موسى، نتحسَّس معالم الفلسفة المادية الميكانيكية، التي رافقت أولى خطواته في معبد التطوُّر، فقد صادفت هذه الفلسفة تربةً خصبةً في عقلية المفكِّر العربي الذي تجسدت التناقضات بينه وبين المجتمع في الثورة على القيم الإقطاعية والدعوة إلى الصناعة والثقافة العلمية في حدود الغايات الخاصة بالطبقة المتوسطة التجارية الناشئة في مصر وقتئذٍ، وفي قالب الأيديولوجية الخاصة بفئات البرجوازية

[١٥] راجع «برنارد شو»، ط أولى، الخانجي، ص٦٩، ٨٤.

[١٦] هؤلاء علموني، ص٧٨.

[١٧] برنارد شو، ص١٥٧ إلى ١٩٧، وكتاب برنارد شو لميشيل تكلا، ص٥٨.

الصغيرة، التي تتَّسم أساسًا بانعدام التماسك المنهجي في المستوى النظري. والذبذبة والتردُّد والعشوائية في مجال التطبيق.

والكلمة الأولى في أية فلسفة برجوازية (من أسفل شرائح هذه الطبقة إلى أعلاها) هي الفردية. فكان طبيعيًّا أن يتضمَّن منهج سلامة لفهم التطوُّر على أصول هذه النظرة، حين يقول إن أصحاب المدن الفاضلة لن يحقِّقوا أحلامهم إلا عن طريق الفرد. واليوجينيا هي الطريق الجديد الذي نستطيع بواسطته أن نحصل على الفرد الممتاز «حتى يرتقي الإنسان جيلًا بعد جيل.»[١٨]

والكلمة الثانية في هذا المنهج هي تلقائية التطور الفكري فور التطور الاجتماعي. وكان هربرت سبنسر أول من استخلص النتائج الاجتماعية التي تتضمَّنها نظرية التطور «وعنده أن التطور الاجتماعي معناه التقدُّم بطريقةٍ غير واعيةٍ لا يمكن تفاديها، فالمجتمع لا يتكون بالإصرار الناتج عن التروِّي، إنه نمو طبيعي، أي إن المجتمع يحدث من جراء التفاعل الميكانيكي للقُوى، من تفاعل الأفراد المتنافسين.»[١٩] ولذلك يرى سلامة موسى أمرًا محتَّمًا على الأمة المتطورة أن يتغيَّر دينها مرةً كلَّ عام[٢٠] كما دعا برنارد شو. والصفة الثالثة في هذا المنهج هي وحدانية محور التطور، أي القول بعاملٍ وحيدٍ يقوم بعملية التطور، ربما كان الاقتصاد يومًا، وربما كانت البيولوجيا يومًا آخر، ولكنه في جميع الأحوال عنصر يتيم يفسر لنا التطور الإنساني في كافة مجالات الفكر والواقع الاجتماعي والطبيعة، كما نرى عند سلامة في قبوله للنظرية المالتسية حينًا[٢١] ولتفسيره التطور على أساس بيولوجي في «مقدمة طوبى مصرية» — يوتوبياه الأولى — حينًا آخر.[٢٢] والسمة الرابعة لذاك المنهج هي الطريق المسدود الذي يؤدِّي إليه، فكأنَّ ماديته من الابتذال أن تستبدل القدر الإلهي، بأقدار (مادية) و(علمية) جديدة! وهذا بعينه ما حدث لسلامة موسى حين سقط في براثن الوايزمانية «أو الداروينية الجديدة كما كانوا يدْعُونها» … والتي تؤكد أن البيئة لا تؤثر في الكائن الحي على الإطلاق، مما سنفصِّل فيه القول بعد

[١٨] أحلام الفلاسفة، ص١٠١.

[١٩] مدخل إلى الفلسفة، جون لويس، ترجمة أنور عبد الملك، ص٢١٥.

[٢٠] أحلام الفلاسفة، ص١١٠.

[٢١] مختارات سلامة موسى، ص١٥٠.

[٢٢] أحلام الفلاسفة، ص١١٨–١٢٨.

قليلٍ، حيث تؤدي هذه النظرة في الوراثة إلى أن مستقبل الأفراد والجماعات قد رُسِمَ من قبلُ في التكوين الكروموزومي للإنسان، لا في تكوينه البيئي والاجتماعي.

هذا المنهج في التفكير، الذي صاحب سلامة موسى في أولى خطواته بمعبد التطوُّر، ندعوه منهجًا ماديًّا ميكانيكيًّا، كان من شأنه أن يورِّط صاحبه في تصنيفٍ متعسِّف لتطور المجتمع، حيث قسمه إلى مرحلة زراعية وأخرى صناعية، وأن الأدب هو ثقافة المرحلة الأولى، والعلم هو ثقافة المرحلة الثانية. كما تورط في حركة «المصري للمصري» لمقاطعة الإنتاج الأجنبي بطريقةٍ غير مجدية. وكان أسلوبه في البحث ينبع دائمًا من القول باندغام العقل في الجسم اندغامًا عضويًّا، يجعل من سلوكنا وأخلاقياتنا مطيةً لحركة آلية من العقل والجسم. ولم يعد التطور لديه ممكنًا ما لم يكن هناك «تنازع بقاء أو ما يقوم مقام هذا التنازع من انتخاب صناعي مقصود»[٢٣] بل هو يرسم لوحة الإنسانية القادمة — للمرة الثانية — فيومئ بتطور الدماغ وحوض المرأة وأصابع القدمين والفكين والأسنان والحواس الخمسة والأمعاء والشعر والقامة واللغة.[٢٤] ولا يشير بحرف إلى ما يمكن حدوثه من تطور اجتماعي، ذلك أنه ينطلق في خياله من القول بأن التطوُّر العضوي للإنسان هو التطور الحقيقي، أما المجتمع فماذا صنع لنا؟ وهو لا يتطرف إلى ما ذهب إليه برناردشو من أن البيئة الحضارية ظلت معادية للتقدم الإنساني، بتجميدها تطور الإنسان نحو السوبرمان، بينما الطبيعة كانت أكثر اشتهاء للتطور من الحضارة الاجتماعية للإنسان، فحوَّلت الأميبا إلى إنسان.[٢٥]

على أن هذا المنهج — رغم كلِّ ذلك — كان كسبًا فكريًّا ضخمًا في تاريخ مجتمعنا والفكر العربي، فقد تضمن بناؤه كثيرًا من الزوايا الإيجابية التي أخصبت ثقافتنا بخميرة حية نشطت الأجيال في تطويرها. والزاوية الإيجابية الأساسية في ذلك المنهج هي مادية الكون. فقد تصدَّى سلامة موسى منذ البداية لنقد الفلسفات المثالية التي كان من شأنها إفقاد نظرية التطور جوهرها المادي الثوري، فيقول عام ١٩٢٨م ما نصُّه: «ظهرت غيبيات جديدة عند بعض الدارسين للتطور، وفي مقدمتهم برجسون (الفيلسوف) الفرنسي. فإنه يقول بأن الحياة مبدأ أو عنصر أو فكرة مستقلَّة عن المادة. وإنها إنما تستخدم المادة

[٢٣] راجع «نظرية التطور» ص٢٢٧، و«العقل الباطن» ص٨٥، و«اليوم والغد» و«مختارات سلامة موسى».

[٢٤] نظرية التطور وأصل الإنسان، ص٢٣٦.

[٢٥] راجع «برنارد شو»، ط أولى، ١٩٥٧م.

فقط كي تبدو أو تتمثل في أجسام الأحياء كأن هناك حياة مجرَّدة بدون أحياء. بل إنه ليتمادى بعد ذلك حتى ليقول إنه ليس بعيدًا أن تتخلَّص الحياة من المادة في المستقبل وتجيء الأحياء بلا أجسام. وهذا كله عبث في التفكير، وهو رِدَّة إلى أفلاطون حين كان يقول إن البياض سبق الشيء الأبيض وله وجود مستقلٌّ ... أي إن الفكرة سبقت المادة. وما دخلت الغيبيات قطُّ في علم أو فلسفة إلا أفسدتهما. وأقل ما يقال في الرد على برجسون أو أفلاطون أننا إلى الآن لم نر سوى الأجسام الحية، ولم نر الحياة المجردة، ولم نر العقل المجرد، وإنما عرَفنا الأحياء التي تحمل هاتين الخاصتين فقط.»[٢٦] هذه هي الزاوية الإيجابية الرئيسية في تلك المرحلة من تطوُّر سلامة موسى. وهي تغاير المرحلة التي كانت تجتازها الحضارة الأوروبية آنذاك، ممثلة في فلاسفة أزمتها، كما نرى عند برجسون الذي قال بالتطور الخلَّاق وقصور العقل والعلم، وهتف للصفوة الممتازة، والروح الكامنة، والعنصرية، وعرَّف الحرية بأنها مجرد إحساس باطني، وانتهى به الأمر في المجال السياسي إلى التعاون مع حكومة فيشي، حكومة المارشال الخائن «بيتان» ممثِّلة الاحتكارات الفرنسية التي لم تتردَّد في التعاون مع قوات الاحتلال الألمانية حتى تعيش.[٢٧] وقف سلامة موسى ضد هذه الفلسفات بحزمٍ في المجالين: النظري، والاجتماعي؛ لأن تمثيله الطبقي في ذلك الوقت، كان مناهضًا للقيم الإقطاعية والاستعمارية على السواء. ومن هنا معاداته للأسس المثالية في فهم الطبيعة، ومعاداته لرأس المال الأجنبي في غزو المجتمع المصري، ولم تكن هذه بالزاوية الإيجابية الوحيدة، وإنما كانت الأساسية، فقد كانت الزاوية الهامة الثانية هي طابع التغير اللانهائي في الطبيعة والمجتمع، حيث انتهى سلامة من دراسته للداروينية إلى «أن الحياة في بوتقة لم تتجمَّد قطُّ، وأن البوتقة لا تزال تصهر وتخرج عناصرها ومركباتها». ومن هنا، إيمانه العميق بالتقدم والارتقاء في كافة مجالات الحياة، منذ عرَف نظرية التطور. ويتضح هذا الإيمان بانعدام الاستقرار في الطبيعة، والوعي بأهمية انعدام الجمود في الحركة الاجتماعية، حين نطالع رؤياه الثالثة التي سجلها في الكتيب الملحق بعدد فبراير سنة ١٩٣٦م من «المَجلة الجديدة»

[٢٦] نظرية التطور وأصل الإنسان، ص٤٢.

[٢٧] راجع مقال أمير إسكندر عن «برجسون ... فيلسوف الأزمة الفرنسية» بجريدة المساء المصرية ١١ / ١٠ / ١٩٥٨م.

تحت عنوان «الدنيا بعد ثلاثين سنة» حيث نتتبع معه «مستقبل الزراعة، وسيطرة العلم القادمة، ومستقبل الصحة، وملابسنا القادمة، والسجون والجرائم، واللغة العالمية، والمدارس الجديدة، ومستقبل الصحافة، وتطور الحكومة، وأدبنا ولغتنا، والزواج والأسرة، وعصبة الأمم والحرب». والغريب حقًّا أن كثيرًا من إيماءات هذا المفكِّر قد حملها التطور من خيال النبوة إلى واقع الحقيقة. ولئن كانت هذه المرحلة — عام ١٩٣٦م — بداية خطوة جديدة لسلامة موسى من خطواته داخل معبد التطور — حيث كانت إرهاصات الحرب العالمية الثانية، وسنوات الحرب نفسها، تُحدث تغيرات عميقة في المجتمع المصري، وتاريخنا الفكري معًا — لئن كانت هذه المرحلة كما أسلفت، إلا أننا لا نغفل فروقًا جوهرية بين مادية المنهج الميكانيكي عند سلامة موسى، ونظيره في الفكر الأوروبي.

كانت نظرية التطور مقياسًا أمينًا لفلسفات عصرها. كانت مقياسًا ذاتيًّا وموضوعيًّا في آنٍ واحد. أي إنها كانت «المحك» الذي كشف الطبيعة الميكانيكية لاتجاهات الفكر الأوروبي، كما كانت هي نفسها في كثيرٍ من إضافاتها إلى علم الحياة، تفسيرًا ميكانيكيًّا لبعض الظواهر البيولوجية.

يختتم داروين كتابه عن أصل الأنواع — وقد ظهر عام ١٨٥٩م — بقوله: «إن عوامل التطور هي: النمو والتناسل، ثم الوراثة — التناسلية طبعًا — ثم الاختلاف الناشئ بين الأفراد بسبب تأثير أحوال المعيشة والحياة المباشرة وغير المباشرة، وبتأثير استخدام الأعضاء وإهمالها، ثم تلك النسبة العالية في ازدياد عدد الأفراد مما يؤدِّي إلى التنازع على الحياة، ثم ما ينتج عن الانتخاب الطبيعي من اختلاف الصفات وانقراض الأحياء التي لم تَرْقَ. وهكذا نشأ من حرب الطبيعة ومن الموت والجوع أرفع ما نتصوره من الكائنات؛ ألا وهو الحيوانات العليا.»[٢٨] يتضح من النصِّ، مدى ما تأثر به داروين من نظرية مالتس في السكان، وكيف أن تزايدهم التضاعفي ٢، ٤، ٦ لا يتناسب مع التزايد الحسابي لموارد الطبيعة ١، ٢، ٣. وبالتالي فلا مفرَّ أمام الجنس البشري من الحروب والأوبئة وكافة العوامل التي من شأنها «تحديد النسل» بصورةٍ جماعية.

وبالرغم من أن الداروينية ترفض الفكرة القديمة القائلة بحتمية التقدم حسب جبرية ميكانيكية، كما ترفض الجمود «اللاهوتي» في الطبيعة، إلا أن داروين كان ميكانيكيًّا مائة في المائة في نقله قانونًا خاصًّا بالمجتمع، نقلًا حرفيًّا، إلى علم الحياة. بالإضافة إلى أن

[٢٨] مختارات سلامة موسى، ص١٦٨.

ذلك القانون نفسه، صدر عن فلسفة ميكانيكيةٍ خالصة، حين أغفل صاحبها الإمكانيات المذهلة للتقدُّم العلمي التي لن تتيح لمعادلته الرياضية فرصة السيادة. كما ألغى أن طبيعة الحياة ذاتها في المستوى الإنساني هي ألا نترك الأشياء تحدث، بل أن نجعل تلك الأشياء التي نريدها تحدث بالفعل. وقد وقع في نفس الخطأ الدارويني، أولئك الذين نقلوا قوانين البيولوجيا إلى ميدان المجتمع نقلًا حرفيًّا، فأغفلوا أنه «في المستوى الإنساني، يحدث تغيير جذري. هناك يتوقف الناس، إلى درجةٍ متزايدة، عن الكفاح ضدَّ بعضهم البعض ويتَّحدون في مجتمع ليساعدوا بعضهم بعضًا في نضالهم ضد الطبيعة.»[٢٩] أي إن الإنسان بما يتميز به من فارق كيفي بينه وبين الحيوان، هو الذهن البشري، ليس بحاجةٍ لأن يخلِّد الصراع بينه وبين أخيه الإنسان، وإنما يتفرع لأشكالٍ جديدة من الصراع بينه وبين البيئة الفيزيائية.

وهكذا كانت البيئة عند داروين عاملًا ثانويًّا في التطور، بل و«مجرد ضغط خارجي خالص أو عملية غربلة.»[٣٠]

... بل هو ينظر إلى العلاقة التطورية بين الإنسان والحيوان على أن الاثنين ينتميان إلى مرحلة كيفية واحدة، فيؤكد أن الحيوانات تتمتع بالشعور الديني كالبشر، كما أن أصواتها أشكال متعددة من اللغة، هذا التصور انعكس على دراسات الكثيرين من العلماء في نفس الإطار الميكانيكي، فقال بعضهم: إن الإنسان حيوان كامل، ينبغي أن ننظر إليه من خلال تكوينه العضوي والوراثي فحسب (فرويد). وقال آخرون: إن العلاقة مقطوعة تمامًا بينه وبين المملكة الحيوانية (الجنرال سمطس). وقال فريقٌ ثالث: إن عقلًا جمعيًّا منذ البداية الإنسانية يصوغ السلوك البشري ويوجهه (دوركايم).

أي إن الحياة أصبحت عند بعضهم تسلسلًا غير مترابط من الأجناس المختلفة، وعند البعض الآخر سلسلةً مترابطةً من الأجناس المتطابقة.

وهنا يأتي الاختلاف التفصيلي بين ميكانيكية سلامة في تلك المرحلة، وملامح العصر الميكانيكي في حضارة أوروبا خلال منتصف القرن التاسع عشر. إن سلامة موسى يحتضن حقًّا، طيلة الربع الأول من القرن العشرين، الاتجاه الفرويدي في علم النفس (راجع «العقل

[٢٩] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ص٢١٦–٢١٧.

[٣٠] المصدر السابق، ص٢٠٨.

الباطن») والفلسفة الوايزمانية في علم الوراثة (راجع «هؤلاء علموني») ويخطو مع قوانين مندل إلى «نظرية التطور وأصل الإنسان» فيعدد نتائج هذه النظرية في نقطتين:

أولًا: فهم طبيعة الإنسان: «فلا يمكن لفيلسوف أن يعرف كنه النفس الإنسانية ما لم يعرف تطور الجهاز العصبي في الإنسان وعلاقته بالأحياء الدنيا، والعوامل التي جعلته يرقى إلى مستواه الحاضر. بل إن فلسفة فرويد مبنية كلُّها على أن أهم ما في خواطر الإنسان وأحلامه وهواجسه يرجع إلى الغريزة الجنسية، التي هي أهم وأقوى غرائز الحيوان. فالحيوان الذي يقاتل ويموت من أجل الأنثى لا يزال حيًّا في الإنسان حتى في بعض طرق عبادته وفي فنونه الجميلة التي يمارسها الآن وينسبها إلى أرقى الأعمال الذهنية. بل لا يمكن فهم بعض أمراضنا، وكيفية علاجها ما لم نفهم نظرية التطوُّر. فبعض أنواع الجنون «رِدَّة» من الإنسان إلى الحيوان القديم».[٣١]

ثانيًا: الدفع التقدمي للمجتمع: إن نظرية التطور «غرست في الأذهان فكرة تدرج الأحياء ورقيها جيلًا بعد جيل. فصار للرقي أساس طبيعي، وصارت مخالفته من الفرد أو الأمة أو الحكومة أشبه شيء بخروج على السنن الطبيعية، وصرنا نغضب من الحكومة التي لا تفكِّر في ترقية التعليم أو ترقية الزراعة أو نحو ذلك، أو التي تنكر حقَّ الأمة التطوري في الرقي الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي.»[٣١]

هاتان السمتان البارزتان في تلك المرحلة من مراحل تطور منهج سلامة موسى، تفسران لنا القيمة التقدمية العظمى التي اشتمل عليها ذلك المنهج بالرغم مما فيه من قصور. بينما كانت الميكانيكية الأوروبية تمثِّل منهجًا رجعيًّا في تفسير التاريخ الإنساني، والوقوف منه موقفًا وراثيًا جامدًا.

إن رجعية المنهج الأوروبي السائد حينذاك، تكمن في ابتعاده عن أهداف المرحلة التاريخية للحضارة الأوروبية وقتئذٍ — على المستوى الاجتماعي والسياسي — وابتعاده عن الحقائق العلمية البازغة في ذلك الحين. فقد كان الاكتشاف العبقري لقوانين الجدل على يدي ماركس وإنجلز، كافيًا، لإنقاذ الداروينية من صمتها إزاء ما يحدث في الطبيعة من تغيرات لم يجد لها داروين أي تعليل، فآثر الصمت، بل تكلم فقال: «إن جهلنا بقوانين التغير جد عميق.»[٣٢] وفسرت الماركسية ظواهر الطفرة التي لم يكتشف لها مندل سببًا

---

[٣١] نظرية التطور وأصل الإنسان، ص٢٢.

[٣٢] أحمد شكري سالم، صناع الحياة، كتب للجميع، ص٧٧.

مقنعًا، ودفعت مورجان لأن يصف التطور بأنه عملية غائية تتضمن تفتح فكرة إلهية. قال الديالكتيك: إن هناك وحدة دينامية في الكون، تدع كل ظواهره مترابطة، وما يطرأ على الظاهرة الواحدة أو مجموعة الظواهر من تغيرات، إنما هو تعبير عن الصراع الداخلي بين متناقضاتها، الذي يؤدي بالتراكمات الكمية إلى تغيرات كيفية.[٣٣] وبذلك توصلت الماركسية إلى أن العالم يمكن معرفته، فأطلقت العلم والفلسفة من قيود «الاستحالة» المندلية المورجانية التي زعمت أن التغيرات الوراثية «الطفرات» كما يسمُّونها (غير محددة)، وانتهت إلى أن هذه التغيرات لا يمكن، كقاعدة، التنبؤ بها. وبهذا نقابل مفهومًا غريبًا لاستحالة المعرفة، اسمه المثالية في علم البيولوجيا. والواقع أن المادية الجدلية، حين أطلقت العلم والفلسفة من هذه القيود، كانت تطلق في نفس اللحظة التاريخ الإنساني والمجتمع البشري من أغلال المادية المبتذلة التي حاكت للإنسان أقدارًا غيبية جديدة من الاقتصاد حينًا، والبيولوجيا حينًا آخر.

ومن هنا كانت تلك المادية الميكانيكية الرخيصة تعبيرًا رجعيًّا في ظل الثورات الحضارية من تاريخ القارة الأوروبية في أواخر القرن الماضي. بينما كان منهج سلامة موسى تعبيرًا تقدميًّا عن تلك المرحلة العصيبة من تاريخنا، حيث كانت قشور الثقافة العلمية المعادية للقيم الإقطاعية والاستعمار تُعَدُّ انتصارًا ضخمًا في تحطيم هذه القيم، والتمهيد النفسي والذهني للعلاقات الاجتماعية الوافدة مع البرجوازية المصرية الناشئة.

غير أن أوزار الحرب العالمية الأولى، وإرهاصات الحرب الثانية، وسنوات الحرب نفسها، كانت تنعكس على المنطقة العربية بصورةٍ مغايرةٍ لانعكاساتها على بقية أنحاء العالم. فبينما كانت نتائج الحرب الأولى ظهور أول دولةٍ اشتراكيةٍ في العالم، ومن نتائج الحرب الثانية ظهور المعسكر الاشتراكي كنظام عالمي ... كانت بلادنا ما تزال أسيرة التهادن الذليل من جانب البرجوازية المصرية باشتراكها مع العرش والاستعمار وكبار المُلَّاك في استنزاف مقدَّرات الشعب المصري، وتزييف الأرض الفكرية التي يخطو عليها. فقد مُنِيَ مجتمعنا في ظل السلطات غير المعبرة عن إرادته في التقدم، بتخلُّفٍ حضاري شديد، وتقاليد غير ديمقراطية في أسلوب الحكم، كان من شأنها السماح للمخدرات الفكرية بالذيوع في مناهج المعرفة عندنا، وهروبها من العلم والحقائق العلمية.

---

[٣٣] راجع «النظرية المادية في المعرفة» للكاتب الفرنسي روجيه غارودي، ترجمة محمد عيتاني، دار المعجم العربي، بيروت.

ومن هذه النقطة بالتحديد، يحدث التحوُّل التاريخي في منهج سلامة موسى، ذلك أن إخلاصه البالغ الوفاء للحقيقة العلمية هو الذي أضاف إلى منهجه الفكري خطوطًا جديدة دفعت به في أحضان مرحلة كيفية جديدة. هذا الإخلاص العنيف للعلم هو الذي أوقع به في براثن وايزمان «وكان هذا المؤلِّف علمي الذهن، لا يسأل ما هو المعقول؟ وإنما يبحث عن الواقع الذي تثبته المشاهدة والتجربة. وقد وجد بالمشاهدة الميكروسكوبية أن الجراثيم المنوية، أي التناسلية، في الحيوان مستقلَّة تمام الاستقلال عن الخلايا الجسمية، وهي تسكن في أجسامنا وتغتذي من دمائنا، ولكنها لا تتأثر بحياتنا أقلَّ التأثر، ونحن نتسلم هذه الجرثومة من آبائنا ونسلمها لأبنائنا، وهؤلاء يسلمونها للأحفاد دون أن تتأثَّر بالأجسام التي التصقت بها وعاشت عليها» ... «ثم عرَفتُ بعد ذلك تجارب الراهب مندل، التي كان قد أجراها في القرن الماضي في اللوبيا أو الفاصوليا وبعض الحبوب الأخرى و«أثبت» أن الوراثة صارمة، وأنها تجري على أرقام معينة كأنها لا تتأثَّر بالوسط بتاتًا. وانتهيت أنا إلى الإيمان بهذه الوراثة الجامدة، وبأن الوسط لا قيمة له أصلًا في تغير السلالات وتطورها» ... «ولكن بقي التطور عندي بلا تعليلٍ لأني أخرجت منه تأثير الوسط.»[٣٤]

ثم يصور لنا سلامة موسى ولاءه المطلق للعلم في اعترافٍ رائع، يقول: «ولكن يجب أن أعترف أني لم أسلم كل التسليم بأن الطبيعة كافرة إلى هذا الحد، ولكني كنت أقف مترددًا أكاد أحبس نفسي عن السخاء والحنان والرقة والعطف، وكنت أظن بذلك أني قد أصبحت «علميًّا»، وذلك أني كنت أهجس بالهاجس الفلسفي المنطقي، وهو أنه ليس هناك سبب لتغير الحيوان أو النبات سوى تغير الوسط، أي إن عادات الفرد في حياته وصفاته التي اكتسبها من هذه العادات، ترثها أعقابه ثم تتراكم وتتبلور حتى تصير صفاتٍ جسميةً أو غريزية جديدة».[٣٥]

وحين يضع سلامة كلماتٍ مثل «أثبت» و«علميًّا» بين أقواس، فإنما يصل بالسخرية إلى أقصى مداها من المناهج اللاعلمية في فهم التجربة والإثبات والعلم، في اغتيالها جوهر العلم وخنقها روح التجربة بين جدران المعمل والمشاهدات السطحية. إن وايزمان، ومندل،

---

[٣٤] هؤلاء علموني، ص٤٦، ٤٧، ٤٨.

[٣٥] المصدر السابق، ص٤٩.

ومورجان، قاموا بصنع هذه المقصلة الميكانيكية للعلم والعقلية العلمية، فقالوا إن التجربة المعملية تؤكد:

- إن هناك مادة وراثية خالدة مستقلَّة عن الخصائص الكيفية التي تؤثر في نمو الجسم الحي، توجِد الجسد الفاني، ولكنها لا تتكوَّن بواسطته.
- إن الآباء من الناحية الوراثية ليسوا أصول ذريتهم. إن الآباء والأبناء إنما هم إخوة وأخوات.
- بل إن الآباء والأبناء ليسوا ذواتهم حقًّا، وإنما هم نتاجات ثانويةٌ للبلازما الجرثومية مستقلَّة تمام الاستقلال عن نتاجها الثانوي، أي عن جسد الكائن.
- إن الذرية ليست نتاج جسد الأب وإنما هي فقط نتاج المادة الجرثومية التي يؤويها هذا الجسد.
- ماذا جاء أولًا، البيضة أم الدجاجة؟ على هذا السؤال الواضح أعطى وايزمان إجابة مباشرة قاطعة: البيضة![٣٦]

هذه هي أركان الفلسفة التي وصف سلامة موسى رائدها بأنه الرجل الذي أفسد ذهنه أكثر من ربع قرن «بل لعله أفسد أخلاقي أيضًا من حيث إنه غرس في نفسي فلسفة اجتماعية خاطئة، فجفت عندي ينابيع السخاء البشري».[٣٧] وإذا كان سلامة موسى يؤكِّد أنه اكتشف أخطاء الوايزمانية فور قراءته لكتاب وُود جونس عن «العادة والوراثة» الذي أثبت فيه أن الصفات التي يكتسبها الكائن الحي من ظروفه الخارجية تورث من بعده في الأجيال التالية ... أقول إنه إذا كان سلامة يريد أن يوهمنا أنه توصل إلى أن «الفلسفة الاجتماعية خاطئة» بواسطة هذا الكتاب، فإني أشكُّ كثيرًا في هذا التفسير، بل إنني أكاد أوقن بأن التطور المنهجي في فلسفة سلامة موسى، هو الذي انعكس على فهمه للتطور، وكان وُود جونس عاملًا مساعدًا فقط، ذلك أن وود جونس اكتفى بترديد الآراء اللاماركية حول الأهمية البالغة للظروف المحيطة بالكائن الحي حيث أثبتت بالدليل العلمي أنها تؤثر في تكوينه البيولوجي تأثيرًا لديه إمكانية الوراثة. واللاماركية هي النقيض المقابل

[٣٦] راجع بحث ليسنكو «الموقف الراهن في علم البيولوجيا» الترجمة العربية، ط. أولى، ١٩٤٧م، أحمد شكري، الدار المصرية للكتب.

[٣٧] هؤلاء علموني، ص٤٥.

للوايزمانية، بمعنى أنها لا تقيم وزنًا لحاملات الصفات الوراثية بالكائن، وإنما تعير التفاتها كله للبيئة الخارجية.

ولا شك أن اللاماركية هنا — مع تقدمها — تلتقي مع الوايزمانية في النظرة وحيدة الجانب، النظرة الميكانيكية. وقد وقف داروين بينهما موقفًا وسطًا، حين جعل من الظروف البيئية عاملًا ثانويًّا في توريث الصفات المكتسبة، ولكنه كان موقفًا قصير الرؤية المنهجية اعترف به داروين حين وقف مكتوف اليدين إزاء التغيرات التي تحدث للكائن الحي. وجاء سلامة موسى في مرحلته الجديدة ليقول إن التغير النوعي المفاجئ نتيجة حتمية لتراكمات كمية عديدة. وليس هذا ما انطوت عليه إجابات جونس على القضية المطروحة، فضلًا عن أنها لم تكن في وعي العالِم الفرنسي لامارك. وهي إذَن نقطة تحول منهجية في حياة سلامة الفكرية، وصفها بدقَّة عميقة في تسجيله العلاقة بينه وبين الفيلسوف الألماني الذي أخذ عنه فكرة السوبرمان، فقال:

«رويدًا رويدًا تقهقر نيتشه من وجداني، وتغير عندي مغزى التطور بل تطورت عندي نظرية التطور، فلم يعد نابليون هو السوبرمان ولم يعد للإمبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كان نيتشه يوهمني أنه كذلك.»[38] «لقد عالج داروين تطور الأحياء، وحاول تعليل التطور ونجح إلى حدٍّ ما في هذا التعليل. ولكنه لم ينجح كلَّ النجاح؛ وذلك لأن عواطفه الاجتماعية التي اكتسبها من المزاحمة الصناعية التجارية في لَنكشَير، ومن كفاح الإمبراطورية لخطف الأسواق وإذلال الأمم، هذه العواطف هي التي حملته على أن يكبر من شأن التنازع، تنازع البقاء، وحال هذا بينه وبين رؤية التعاون في الطبيعة لأن الواقع أن البقاء عن طريق التعاون بين الحيوان والنبات أكبر وأوسع من البقاء عن طريق التنازع».[39] «ثم عدت إلى قواعد مندل في الوراثة فوجدت أنها ليست محكمة، أي ليست علمية حتى أصبح المندليون أنفسهم يقولون إن هناك شذوذًا في بعض الصفات الموروثة. وهذا كلام لا يستطيع الذهن العلمي أن يسيغه لأن القاعدة العلمية لا تتسع لأقل الشذوذ.»[40]

[38] تربية سلامة موسى، ص٩٥.

[39] هؤلاء علموني، ص٤٢.

[40] المصدر السابق، ص٥١.

والحقيقة العلمية إذَن هي التي أسهمت، مع بقية الظروف الموضوعية المحيطة بسلامة موسى، لأن يخطو منهجه الفكري خطوة جديدة في معبد التطور، خطوة جديدة لا تتوقَّف عند اللوحة البيولوجية للإنسان فحسب، بل هي خطوة منهجية انعكست في نظرته إلى كافة مجالات الفكر والحياة.

كانت الحقيقة العلمية البازغة في ذلك الوقت تضيف نظرية التطور إلى عنصرين آخرين هما: «الطاقة» و«الخلية»، للتعرف على تفاصيل قوانين الحركة، قوانين الديالكتيك. وحين عَرَفَتْ هذه الحقيقة طريقها إلى سلامة في كتاب إنجلز «الجدل في الطبيعة»، كان تكوينه الأيديولوجي على استعداد تام لأن يكتسب خطًّا جديدًا في تطوره الفكري. فقد صادفَت الحقيقة العلمية الجديدة في جميع أبعادها النظرية والتطبيقية، الطبيعية والاجتماعية، صادفتْ عقلًا سِمَتُه الأساسية هي البحث عن الحقيقة، كما صادفتْ نفسًا مليئةً بالمرارة، لما آلت إليه الحياة المصرية والفكر العربي في مصر من جمودٍ رهيب، نشأ بصورةٍ رئيسيةٍ من العقم الذي تبدى في «الحقائق» العلمية القديمة.

وكان الفكر الأوروبي — منذ نهاية الحرب الأولى — قد بدأ يتخذ لنفسه مسارًا آخر في أول بقعة من الأرض تحرر فيها البشر من ربقة العبودية، فقد استلهم المجتمع الاشتراكي البكر مرحلته الحضارية الجديدة من الحقائق العلمية الجديدة … بينما نكص العالم الرأسمالي يهرول إلى الوراء، إلى «حقائق» قديمة، تحاول عبثًا أن تخفي غروب الشمس الإمبريالية. وكانت الحقائق العلمية الجديدة — في ميدان علم الحياة — تتويجًا رائعًا للتراث الفكري الإنساني، من أرسطو إلى بيكون، إلى بوفون إلى لامارك إلى وود جونس، وكانت هذه الحقائق فتحًا كبيرًا في حياة سلامة موسى، بل في تاريخ الفكر العربي.

ولعل كتابه الخطير «الإنسان قمة التطور» — الذي صدر بعد وفاته بثلاث سنوات، أي عام ١٩٦١م — هو الوثيقة الحية لهذه المرحلة من مراحل تطوره.

فإذا كان العلماء السوفييت من تيمريازيف إلى ميتشورين إلى ليزنكو، قد طبقوا الحقائق العلمية الجديدة على ميادين علم البيولوجيا بنجاح، فإن غاية سلامة موسى كانت أبعد مدًى بكثير. كان يعنيه أن يتخلَّص من التفكُّك الأيديولوجي وانعدام التماسك المنهجي في حياته الفكرية، إذ هو لم يعد يرى تناقضًا في مرحلته الجديدة بين الامتدادات العلمية لنظرية التطور، والقول بالاشتراكية. بل إن هذه وتلك — الاشتراكية والتطور — قد بدأت تتخذ لها مكانًا جديدًا في عقله ووجدانه. وهو إذَن بصدد صياغة شاملة لمنهجٍ أو نظريةٍ أو فلسفة يرى بها الطبيعة والمجتمع.

ولا ريب أنه أفاد الكثير من العلماء السوفييت وهو ماضٍ في هذا الطريق الشاقِّ. إن تيمريازيف هو العالِم الذي نزع من الداروينية خطأها الفادح في تطبيق الانتخاب الطبيعي عن تنازع البقاء، على المستوى الإنساني، «إن نشاط الإنسان الذهني والحضاري موجَّهٌ بالذات ضدَّ الصراع من أجل البقاء.» وأوضح أن التفاعل العضوي بين النبات وظروفه الخارجية من تربة ورطوبة وشمس وهواء، هذا التفاعل هو أساس كل وظائفه الحيوية من غذاءٍ وتنفُّس ونمو وتكاثر وتطور. وكان ميتشورين هو العملاق الذي جعل من الداروينية علمًا خلَّاقًا يسهم في تطوير المجتمع. إذ إن تجاربه في تدريب النباتات والتكاثر الخُضري هي التي أدت به إلى القول بأن: «كل عضو من الأعضاء، وكل صفة من الصفات، وكل طرف من الأطراف، وكافة الأجزاء الداخلية والخارجية للكائن، تتحدَّد وفق البيئة المحيطة» … كيف ذلك؟ ويجيب ميتشورين:

- إن الخلايا الجنسية تتكوَّن في الكائن وتتفاعل مع كل خلايا جسمه خلال حياته. وإن كل تغيير يتمُّ في الجسد وكل صفة يكتسبها الكائن خلال حياته تؤثِّر بدرجةٍ أو بأخرى على الخلايا الجرثومية، وإن الصفات المكتسبة يمكن توريثها من جيلٍ إلى جيل.
- إن هناك وحدة بين الكائن والظروف التي يحياها. والوراثة لذلك هي خاصية الجسم الحي في تطلُّب ظروف معينة لحياته ونموه، وفي الاستجابة بطريقةٍ معينةٍ للظروف المتباينة.
- لا يمكننا أن ننتظر الحسنات من الطبيعة، بل علينا أن ننتزعها انتزاعًا … ومن الممكن عن طريق تدخُّل الإنسان أن يجبر أي شكل من الحيوان أو النبات على أن يتغير بسرعةٍ أكبر في الاتجاه الذي يرغبه.[٤١]

وانتهى ميتشورين في المستوى النظري إلى أن الوراثة هي خاصية الجسم الحي في تطلُّب ظروف معينة لحياته ونموه، وفي الاستجابة بطريقةٍ معينةٍ للظروف المتباينة، وأن درجة الانتقال الوراثي للتغيرات تعتمد على الدرجة التي تشترك بها مواد الجزء المتغير من الجسم في العملية العامة التي تؤدي إلى تكوين الخلايا التناسلية أو الخُضرية. أي إن

[٤١] راجع الفصل الخامس ميتشورين في كتاب أحمد شكري سالم «صناع الحياة»، ص١٤٤، ١٤٦.

الوراثة هي تأثير تركيز فعل ظروف البيئة التي تمثَّلها الكائن خلال سلسلة من الأجيال المتعاقبة.[٤٢]

أما العالِم المعاصر ليزنكو، فإنه اكتشف أن الكائن الحي يمرُّ في مراحل مضنية من النشوء، قد يكون بعضها ظاهرًا، إلا أن معظمها يتمُّ دون أن تراه العين، وخرج من دراساته إلى أنه «لا يوجَد صراع بين أفراد النوع الواحد، بل يوجَد بينهما تعاون متبادل، وأنه يوجَد صراع وتنافس بين أفراد الأنواع المختلفة، كما يوجَد أيضًا تعاون وتبادل بينهما».[٤٣]

قلت إن سلامة موسى أفاد كثيرًا من جهود العلماء السوفييت هذه — مما سيأتي تفصيله بعد قليل — ولكني ذكرت أن غايته كانت أبعد مدًى بكثير، إن هذه الجهود تستهدف منهجًا جديدًا في علم الحياة، أما سلامة موسى فكان يستهدف منهجًا جديدًا في الحياة نفسها، في الطبيعة والمجتمع على السواء. وفي كتابه «الإنسان قمة التطور» يضع كلتا يدَينا، على السمات العامة لذلك المنهج، ثم يستطرد في الانعكاسات التفصيلية لمنهجه الجديد على نظرية التطور.[٤٤]

والكثير من سمات المرحلة الجديدة في منهج سلامة موسى، سوف نراه امتدادًا ناضجًا لجذور المرحلة القديمة. ولكن الجديد فعلًا هو «التكامل المنهجي» الذي كانت تفتقده تلك الجذور. أي إننا ربما عثرنا في المنهج الجديد على بعض العناصر التي عرفها منهجه القديم. ولكن التكامل المنهجي في المرحلة الجديدة، هو الذي يجعل بينها وبين المرحلة السابقة اختلافًا كيفيًّا.

ونحن نستطيع أن نقسم «الإنسان قمة التطور» إلى ثلاثة أقسام، هي ثلاثة أهداف رئيسية:

- القسم، أو الهدف، الأول: هو الخطوط النظرية في المنهج الجديد.
- القسم، أو الهدف، الثاني: هو التطبيق الاجتماعي والتاريخي لهذا المنهج.
- القسم، أو الهدف، الثالث: هو تطبيقه على معنى التطور.

---

[٤٢] المصدر السابق، ص٥٣.

[٤٣] المصدر السابق، ص٥٣.

[٤٤] كتبه سلامة موسى قبل وفاته عام ١٩٥٨م، ونُشِرَ عن الدار التي تحمل اسمه، لأول مرة عام ١٩٦١م.

(١) وفي إيضاح الهدف الأول، نطالع الصفحات (٥٧، ٥٨، ١٥٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨). فنتحسس الخطوط النظرية في المنهج الجديد كما يلي:

- الكون مادي «فالمادة والقوة شيء واحد. أو القوة إحدى ظواهر المادة ... وكذلك الشأن في العقل، فإنه ظاهرة من ظواهر الحياة، والحياة نفسها إحدى ظواهر المادة.» «إن القوة المغنطيسية والقوة الكهربية والجاذبية والضوء والحرارة والكتلة كلها صور مختلفة للمادة.»
- الكون وحدة مترابطة «فالكون وحدة، هو بمثابة النجم الواحد قد ارفضَّت أجزاؤه فصارت ملايين النجوم والكواكب.» «والمتأمل لمظاهر الكون، بعد أن يتخلَّص من الغيبيات التي انحدرت إلينا من القرون السحيقة، لا يتمالك الإحساس بوحدته.»
- معنى التغير الكيفي «أن الذي يفصل بين الإنسان والحيوان هو المجتمع البشري الذي احتاج إلى اللغة، ثم احتاجت اللغة «الكلمات، الأفكار» إلى المخِّ الكبير الذي يتسع لاختزانها واعتمالها» و«بإيجاد «المجتمع البشري» خرج الإنسان من حدود التطور السابق، الذي كان يؤثر في الفرد ويغيره، إلى حدود التطور الاجتماعي الذي يغير المجتمعات.»
- موضوعية العالم الخارجي، فالحواس وحدها «تجعلني ذاتيًّا في نظرتي للبيئة التي أعيش فيها. وعندئذٍ لا يطابق حكمي أو رأيي ماهية الأشياء» ولكن الاستعانة بالحواس — لا سيما النظر — ومنجزات التكنيك والتقدم العلمي «تجعل حكمي أو رأيي موضوعيًّا يكاد يطابق حقيقة الأشياء.» «فالعالم الخارجي حين تصل تفاصيله بالحواس إلى دماغي يحدث إدراكًا مركَّبًا وليس انطباعًا مبسَّطًا.»
- الحركة التفاعلية بين المادة والفكر «الحياة كامنة في المادة وتنشأ منها. وكذلك العقل كامن في الحياة وينشأ منها. وهذا يتيح لنا القول بأن العقل كامن في المادة. ونحن لا نعرف حياة مطلقة بلا مادة كما لا نعرف عقلًا مطلقًا بلا حياة.» والهدف إذَن من الجهاز العصبي «هو الملاءمة بين الجسم الحي وبين الوسط الذي يعيش فيه.» «إن الصراع الكامن في المادة، وبينها وبين مختلف صورها، هو الذي يطورها من شكلٍ إلى آخر.»

(٢) ينبغي أن نستضيء بالرؤية الجديدة لسلامة موسى في نظرته إلى التاريخ الإنساني والمجتمع البشري، فنعتمد على الخطوط النظرية السابقة في اكتشاف دلالة

التاريخ ومعنى المجتمع عند هذا المفكر في المرحلة الأخيرة من تطوره المنهجي. إنه يقرر سلفًا أن التطور «أكسبنا فهمًا جديدًا للطبيعة والكون والإنسان، وزوَّدنا بمنهج للتفكير لم نكن نعرفه من قبل ... هو أن الاستقرار لا يُعرَف في الطبيعة، وأن الإنسان والحيوان والنبات في تغير مستمر.» هذا المنهج «انفسح به التاريخ البشري آفاقًا إلى ملايين السنين، بل مئات الملايين قبل البشر وبعد البشر.» (ص٢٧) ... ويحق لنا قبل الاستطراد أن نؤكد شيئًا هامًّا، هو أن التكامل المنهجي الذي اتسمت به المرحلة الأخيرة من تطور سلامة موسى لا يجوز اعتباره أحد القوالب الجاهزة المغلقة على ذاتها، والتي هي من الغرور والمثالية بحيث تعتقد أنها الألف والياء، البداية والنهاية. إن اكتشافه للديالكتيك، هو اكتشاف المنهج المفتوح، المنطلق إلى ما لا نهاية، لأن علم قوانين الحركة (الذي تكوَّن على أساسه المنهج المادي الجدلي) يتسم بما لم تتَّصف به إحدى الفلسفات من قبل، وهو قابليته الفذة لاستقبال القوانين العلمية — في كافة مجالات الحياة — أولًا بأول. وبالتالي قابليته لتطوير الصورة التي يقدمها عن العالم، بصفةٍ لا نهائية.

ومن هنا لا يكون هذا المنهج «نظامًا» ميتافيزيقيًّا، لأنه يؤمن بنسبية المعرفة إلى الحقيقة المطلقة «وما دامت معارفنا ناقصة، فإن منطقنا يبقى ناقصًا» (ص١١٧). ولكن هذه النسبية لا تمنع أن تكون المعرفة الموضوعية في عصرها تقترب من الحقيقة المطلقة «أن غاية هذا التطور هو الوجدان، أي أن نتعقل هذه الدنيا، أو هذا الكون، تعقلًا موضوعيًّا يتجاوز انفعالاتنا الذاتية، أي أن نفهم الدنيا على حقيقتها الخارجية وليس وفق إحساسنا الداخلي بها» (ص١١٨). والنبوءة العلمية إذَن ممكنة في حدود الاحتمالات المرجحة لنتائج القوانين العلمية الحاضرة. ولذلك يعتقد سلامة موسى «أن تطورنا القادم سوف ينحو نحو الزيادة في الوجدان حتى نصل إلى المطابقة، فلا نخطئ المعرفة بحركات الذرة أو أجزائها بل نتجاوز ذلك أيضًا إلى أن نُحِس إحساسها ويصبح وجداننا كما لو كان «حاسة كونية» حتى إذا كنت على الأرض «وجدت» ما يجري في نجوم المجرة وجدان المعرفة والإحساس الموضوعي» (ص١١٨). ومعنى ذلك أن مسار التطور يؤدي بالإنسان إلى ذلك اللقاء الرائع بين الذاتية والموضوعية. وعلى طول هذا المسار التطوري، يصور سلامة انبثاق الحضارة الإنسانية من المرحلة الزراعية، بعد اجتياز البشرية مرحلة المجتمع المشاعي الأول (ص١٥) حيث كان العصر الأمومي، ثم ينشأ النظام الأبوي مع بداية المِلكية الفردية لوسائل الإنتاج، وانقسام المجتمع لأول مرة إلى سادة وعبيد (١٤٥، ١٤٦، ١٤٧) وتهتدي القبائل إلى الدين والتقاليد الاجتماعية التي ما تزال رواسبها تمتد

إلى عصرنا في المجتمعات الطبقية (١٤٨، ١٤٩). وحينئذٍ يقرر سلامة «أن التقاليد تعوق التطور، والاستعمار يأكل ويشبع من الشعوب التي تجمدت بالتقاليد وسيطرت عليها الأديان التي تُعلِّمها أن السعادة في عالمٍ آخر وليست في هذا العالم» (ص٢٤)، ويأسف لأن الثقافة العربية ظلت أمدًا طويلًا في أسر هذه الأغلال، فلم تكن «الثقافة التي تحتاج إليها جماهير العرب التي تنشد القوة في المستقبل» (ص٢٤)، «حتى إننا لا نجد إلى الآن كتابًا عربيًّا في تطور الأديان أو تطور المجتمع العربي أو تطور الأخلاق» (ص٢٣). وهو إذَن يدعو أبناء الشعوب العربية أن يجعلوا من التطور عقيدة، بل عقيدة دينية إذا كفر بها إنسان فإنه لن يعاقب على كفره بجهنم بعد الموت، ولكنه يعاقب «بالموت أو الفقر والذل وهو حي في هذا العالم» (ص٢٥). إنه يصل بهذا المنهج إلى نقدٍ بصير الرؤية للوايزمانية «أما الآن فإننا مضطرون إلى التسليم بأن ما نكسبه من بيئاتنا يؤثر في أعقابنا، فإذا كنا مثلًا نعيش في بيئة نتزاحم فيها ونتحاسد ويكافح بعضنا بعضًا من أجل العيش فإن ما نُحِس به من عواطف كريهة في هذا التزاحم والتحاسد سوف ينتقل غرائز ثابتة في سلائلنا القادمة» (ص٥٢). ويتضح عنده بجلاءٍ أن الوايزمانية — في المستوى الاجتماعي — فلسفة استعمارية، تبرر للاستعماريين الأوروبيين استغلالهم لثروات الشعوب المتخلفة «لأن هذه النظرية تفرض الكفاءة أو النقص البشري بعوامل وراثية تكاد تكون غيبية لا تُفهَم» أي إنها تجعل من تقدم الغرب وتخلف الشرق قضاءً وقدرًا لا سبيل إلى تغييره «فليس هناك ضرورة لترقية الأحوال الاجتماعية عند الهنود لأن انحطاطهم ليس بيئيًّا، وإنما هو وراثي أساسي لا يُعالَج.» والمكسب الأول لهذا المنهج الجديد في تفنيد الوايزمانية أنه «نقلنا من جبرية الوراثة إلى حرية التوجيه والتدريب للنوع البشري بتعيين عادات التعليم وأساليب العيش ونظم المجتمع حتى تنتفع بها السلائل القادمة من البشر» (الفقرات الأخيرة جميعها من ص٥٣). والوايزمانية — في المستوى الفلسفي — بل الدارونية أيضًا، لم تكن تجيب «لماذا يحدث التطور؟» فكانت تضع سدًّا منيعًا أمام المعرفة، بل أمام التطور، وربما كان داروين معذورًا في هذه الإجابة، إذ هو يتحفظ تحفظًا علميًّا دقيقًا حين يعترف بجهله إزاء قوانين التغير، أما وايزمان، مندل، مورجان، فتؤدي بنا فلسفتهم المثالية إلى «استحالة المعرفة» و«السر الإلهي». أما الآن — يقول سلامة — فقد أصبحنا نعي «لماذا تتطور الأحياء» (ص٥٤). كما أضحينا نعتقد أن هذه الفلسفات هي الجذر النظري لكل من الفاشية والنازية (ص١٥٠).

(٣) إن هذه المرحلة المنهجية في حياة سلامة موسى تنهل الكثير من المادية الجدلية والمادية التاريخية. ولكنها تنبع أساسًا من ذلك الينبوع الذي التقى به سلامة في فجر

تطوره الفكري، من نظرية التطور، من داروين على وجه التحديد. وهو حين ينسلخ عن ذلك الطور البدائي لفهم التطور، ويكتسب تكوينًا منهجيًّا جديدًا لفهم هذه العملية، فإنه يعود مرةً أخرى إلى ذلك الينبوع الأساسي، كاشفًا أوجه العجز فيه، مفجرًا الطاقات الكامنة داخله، حتى تزداد دلالة التطور قدرة على الإخصاب والنمو والإثمار.

إنه يعود إلى داروين، فيرى أنه تورط في خطأ منهجي حين قال بأن لدى الحيوانات قسطًا من الشعور الديني والنطق اللغوي اللذين يتمتع بهما الإنسان، فقد تجاهلت الداروينية ذلك الفارق الكيفي بين الحيوان والإنسان، الذي يعطي الإنسانية خصائص ذاتية تتسم بها وحدها (ص١٥، ١٦٦، ١٦٨). والنقطة الثانية أن داروين يعلل التطور بتنازع البقاء والميزات الوراثية، ولا يلتفت إلا في القليل إلى تأثير البيئة المحيطة بالكائن الحي، وسلامة يعتقد أن التطور يحدث — من زاوية رئيسية — بتأثير البيئة، «وأعني بالبيئة هذا المناخ والغذاء وأسلوب العيش والأمراض والأعداء؛ لأن الحي يستجيب لكل هذه الأشياء بأن يتخذ عادات معينة في المقاومة والملاءمة والرجوع والاستجابات، ثم تتكرر هذه العادات في أبنائه وأحفاده من الأجيال القادمة حتى تثبت وتصير وراثية لها أعضاء معينة تعين الوظائف» (ص٢١). وهو هنا لا يكتفي بتعليل لامارك للتطور؛ لأن البيئة عنده لم تصبح وعاءً زجاجيًّا يشكل ما بداخله تشكيلًا آليًّا جامدًا، وإنما أصبحت تعني ظرفًا موضوعيًّا دائب التفاعل مع التكوين الذاتي للكائن الحي، وينبثق التغير عن ذلك القانون، قانون التفاعل الصراعي بين الظروف الذاتية والموضوعية للكائن الحي. وهذا لا ينفي — عند سلامة — أن البيئة هي العامل الحاسم في عملية التطور، ولكنه لا يجعلها عاملًا وحيدًا، وإلا أصبحت قدرًا جديدًا. على أن هذا لا ينفي أيضًا أن داروين سيظل في وجدان سلامة ذلك المفكر الذي دعانا لأن نرى الفرق بين نظرة كلٍّ من التوراة ونظرية التطور إلى الإنسان «فالأولى تقول إنه كان عاليًا فسقط، والأخرى تؤكد أنه كان ساقطًا فارتفع» (ص٢٨).

وسلامة موسى لا يفسر الداروينية تفسيرًا طبقيًّا بمعنى أنه ينفي تبعيتها لأحد خطوط الخريطة الطبقية للمجتمع البريطاني كما يذهب بعض الباحثين، ولكنه لا يعزلها عن طبيعة العصر الذي نشأ فيه داروين والحاجة الاجتماعية الملحة التي اعتصرت كيانه فقد «عاش في تنازع البقاء هذا الذي لا يفتر في لَنكشَير وغيره من الأقاليم الصناعية في إنجلترا» (ص٢٩). ولا يعزلها عن التراث الفكري والعلمي عن التطور الذي يبدأ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر. بل إن اكتشاف ولاس لنفس القوانين الداروينية يؤكد أن النظرية كانت «في الهواء تحتاج إلى من يرتب أصولها

وفروعها ويعلل مظاهرها» (ص٣١). وهو لا يعزلها أخيرًا عن التكوين الذاتي لداروين «لأننا مع التسليم بأن الوسط الاجتماعي أو البيئة الثقافية في أوسع معانيها، حين تشمل المعيشة والاتجاه والعادات والعواطف هي الحافز للتفكير، فإننا مع ذلك يجب ألا نغفل الشخصية» (ص٣٢).

ولسنا بحاجةٍ في المرحلة الجديدة من تطور سلامة، أن نسجل تحيته إلى وود جونس، وتشييعه القسيس مالتس باللعنات. إن وود جونس هو العالِم الذي تساءل: إذا نحن سلمنا بأن الجسم يتأثر بالخلايا المنوية، فلم لا تتأثر الخلايا المنوية بالجسم؟

وقد أجاب: أن العناصر الوراثية ليست محصورة في خلايا وراثية مستقلة بل إنها تنتشر في جسم الحي كله. يعلق سلامة (ص٤٨):

«ولذلك نستنتج أن نظرية، أو بالأحرى عقيدة، وايزمان في انعزال الخلايا المنوية الوراثية أو استقلالها الفسيولوجي ليست صحيحة، وأن المبدأ عام في النبات والحيوان، وهو أن الخلايا المختصة بالوراثة تنشأ من خلايا الجسم نفسها ثم — وهذا هو ما تكبر قيمته الاجتماعية في الإنسان — إنه لقاء التأثير الذي تحدثه الخلايا المنوية في الإنسان. كذلك هناك تأثير آخر تحدثه خلايا الجسم في هذه الخلايا المنوية. وبكلمة أخرى، إن حياتنا وما نكابد فيها من رجوع واستجابات للوسط الذي نعيش فيه تعود فتؤثر في الخلايا الوراثية وتغير، للخير أو للشر، في أعقابنا، أي إن الصفات المكتسبة تورث.»

وقد أوضح سلامة بما لا يدع مجالًا للشك — من خلال بعض النماذج الحيوانية — أن الكائنات الحية تعبير صارخ عن ظروفها، في تكوينها المورفولوجي والفسيولوجي على السواء (ص٩٣).

غير أن التحية الرائعة حقًّا يقدمها سلامة إلى ميتشورين الذي أجاب داروين — وأجابنا — وأفحم وايزمان، حين قال لنا: لماذا تتطور الأحياء (ص٥٤). أما اللعنة التي يصبها على رأس مالتس فهي تحليل عميق لرجعية هذا الراهب الكاثوليكي، الذي أخرج كتابه عن السكان «بحافز من عواطفه المحافظة» التي ذُعِرَت من شعار الثورة الفرنسية: الإخاء والمساواة والحرية، فراحت تصوغ أحلامنا في كابوس لا يرحم من الوهم القائل بأن الناس الذين يتوالدون على نظام تضاعفي لا تكفيهم المحصولات الناتجة عن نظام حسابي (ص٢٩، ٣٠).

إن سلامة موسى يودع أصدقاءه من علماء التطور العضوي قائلًا: إن الجسم الإنساني في تفاعل حي مستمر، يتولد عنه دائمًا المزيد من الوجدان، من التعقل والفهم. أي إن

أنثروبولوجيا التكوين العضوي للإنسان، تدل على أن «هذا المجنون هو البرهان على أن وجداننا لا يزال جديدًا في هذا العالم، أي إنه لم يستقر في كياننا النفسي، ولكنه برهان أيضًا على أننا قد أسرعنا الخطى نحو الغاية» (ص١٢٢).

على أن هذا الصوت المؤمن بالتقدم. المخلص للحقيقة العلمية في تطويرها للمعرفة الإنسانية على الدوام. لم يكن هو الصوت الوحيد في الفكر العربي الحديث. فمنذ أن استضافت ثقافتنا فلسفة التطور في أوائل هذا القرن، تعددت الأصوات القائلة بالتطور، معبرة — بصورة أو بأخرى — عن تطورنا الاجتماعي بصفةٍ عامة، والتيارات العديدة التي يعبر عنها هذا التطور بصفة خاصة. وإذا كان سلامة موسى هو الامتداد الأكثر تقدمًا لفلسفة شِبلي شُميِّل في التطور، فإن تيار الأفغاني لم يستطع الصمود في وجه الإنجازات العلمية المذهلة، والتحولات الاجتماعية العميقة في مجتمعنا؛ من هيكل العلاقات الإقطاعية، إلى القيم النامية مع العلاقات البرجوازية الجديدة.

بقي تيار إسماعيل مظهر. ذلك التيار التوفيقي بين العلم والدين، والذي يُعتَبر تمثلًا لخطوات العالم الفيزيائي الإنجليزي «أوليفر لودج» الذي قال بالتطور الروحي للبشرية كشيء منعزل عن تطوره المادي، أي إنه لا تعارض هناك بين إنسان داروين وإنسان التوراة. بقيت لهذا التطور امتدادات في صور مختلفة. هناك مثلًا الدكتور عثمان أمين ينادي بما دعاه «الجَوَّانية» أي إن التطور الحقيقي كامن في «الذات» الإنسانية، في باطن الفرد، في جوهره الداخلي. وهي نظرة قريبة من البرجسونية إذا شئنا التجاوز عن التعبير الفلسفي، ولكنها قريبة من الأفلاطونية إذا توخينا الدقة الموضوعية في تسمية الأشياء بأسمائها.[٤٥]

هناك أيضًا الدكتور زكريا إبراهيم الذي يعالج «مشكلة الإنسان»[٤٦] على أساس «أن البيئة عنصر كامن في الكائن نفسه»، راجع كتابه المعنون بنفس الاسم (ص٧٩).

وهناك أخيرًا، الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان»[٤٧] حيث يتبنى أكثر النظريات رجعية في الفكر الأوروبي حين يقسم العالم إلى شرق وغرب، الشرق هو

---

[٤٥] راجع مقال الدكتور عثمان أمين عن الجَوَّانية بمَجلة «المَجلة» ١٩٦٠م، ومَجلة «حوار» يناير ١٩٦٥م، وكتابه «الجَوَّانية» ط أولى، دار القلم بالقاهرة.

[٤٦] ط أولى، مكتبة مصر بالقاهرة، ١٩٥٩م.

[٤٧] المكتبة الثقافية، دار القلم، ١٩٦٠م.

محراب الروح، والغرب محراب المادة، والشرق هو مهد الفنون، والغرب معمل العلوم. كل ذلك لا لشيء إلا لأن الطبيعة أرادت للشرق أن يظل شرقًا وللغرب أن يظل غربًا، أن يفوز الشرق — إلى الأبد — بمركزه الاستراتيجي الخالد في «مقابر الأنبياء»، وأن يفوز الغرب — إلى الأبد أيضًا — بناصية العقل والعلم والتقدم. أي إننا يجب أن نتشح بالسواد، فقد كُتِبَ علينا التخلف في لوح القدر الذي تخطه أنامل الدكتور زكي نجيب محمود، التي فقدت الحياة — فيما يبدو — ولم تعد تهتز من أنباء عصر الفضاء!

ولكن هذا التيار الأسود في ثقافتنا، كان تأكيدًا إيجابيًّا لخريطة التطور الاجتماعي في تاريخنا، إذ هي تعبر أصدق تعبير عن الأجنحة الرجعية في مجتمعنا. ولكننا نبتسم — مع هذا — في تفاؤل، لأن هذه الأجنحة لم تعد بقادرة على التحليق، فالمسار الحضاري لمرحلتنا التاريخية، يدعم الاتجاه التقدمي في ثقافتنا. الذي عبرت عنه كتابات شِبلي شُميِّل ويعقوب صروف وسلامة موسى وعصام حفني ناصف، وغيرهم من رواد الجبهة التقدمية في الفكر العربي الحديث.

ولعلنا في نهاية هذا الفصل، نستطيع أن نسمع «الكلمة الأخيرة» لسلامة موسى في رؤيتين — أو يُوتُوبْيتَين — سجلهما في أحدث كتبه: «افتحوا لها الباب»[٤٨] حين تخيل العالم في «قصة السبعة الكبار» وقد «أصبحت الدنيا كلها قُطرًا واحدًا وشعبًا واحدًا، ولم تعُد هناك أية أمة تتعصب للونها الأبيض ضد الزنوج، كما لم تعد هناك فواصل بين قُطر وقُطر ... إن الحروب قد انتهت، ولم يعد هناك استعمار أو استغلال» (ص١٦٥). وفي «هجرتنا إلى القمر» يقول: «وكنا بالطبع نحيا حياة اشتراكية» (ص١٧٦).

ولو أننا تتبعنا أحلام سلامة موسى لأيقنَّا على الفور أن هذا الحلم الأخير تجسيد رائع للمرحلة الأخيرة من مراحل تطور منهجه الفكري. إنه الحلم الذي يعتمد على الحقيقة العلمية التي تصوغ إنسانية الإنسان في أكثر القوالب إشراقًا وتفاؤلًا.

إن الخطوة الأخيرة لسلامة موسى في معبد التطور هي قمة التعبير التقدمي في تاريخنا الفكري الحديث.

---

[٤٨] صدر عام ١٩٦٢م عن دار سلامة موسى للنشر، والكتاب عبارة عن مجموعة مختارة من القصص القصيرة التي كتبها سلامة موسى قبل وفاته.

الفصل الرابع

مدينتي ليست فاضلة

أحسست فور انتهائي من قراءة مشروع الميثاق الوطني[١] أنه لا بد من صياغة هذا الفصل من جديد، لا لأن الرئيس أضاف جديدًا لم أكن قد أفسحت له مكانًا في اعتباري، وإنما لأن هذا الجديد — بالتحديد — هو المنهج الذي ناقش به تاريخنا، وأفضى إلينا في النهاية بما سماه المشروع «حتمية الحل الاشتراكي». ولعل أروع ما جاء فيه من الكلمات المضيئة هو هذه المقدمة القائلة بأنه ينبغي أن نفتح نوافذنا على كافة الأفكار والتجارِب الإنسانية الأخرى، فلا نحُول بينها وبيننا بالعقد النفسية ومركبات النقص.

هذه الكلمات هي المدخل الوحيد الذي يتفق مع تفسيرنا للقاء الأول بين سلامة موسى والفكر الاشتراكي في أوروبا. فقد كان التخلف الحضاري الشديد الوطأة في المنطقة العربية، عند بداية القرن العشرين، يولد الإحساس بالضعة في وجدان الكثيرين ممن بهرتهم أضواء الحياة الأوروبية. أما سلامة فقد تجاوزت مداركه رد الفعل المرَضي، وراح يبحث بين ركام التجارب الإنسانية الأخرى عما يتواءم مع تكوينه الذاتي الذي يلخص مأساة الطبقة المتوسطة منذ فشل ثورة عرابي، حيث أمست البلاد مشلولةَ الإرادة الوطنية، ضائعةً في خضم التحالف الإقطاعي الاستعماري. على أن سلامة موسى لم يكن ينبض مع الأماني التفصيلية لهذه الطبقة، لأنه كان ابنًا لإحدى الشرائح المتواضعة منها، هي ما ندعوه البرجوازية الصغيرة التي كانت تشتمل حينذاك على موظفي الدولة وصغار المزارعين والتجار. ونحن نعرف من «تربية سلامة موسى» أن والده كان يعمل «رئيسًا

[١] المقصود هو ميثاق العمل الوطني الذي قدمه الرئيس جمال عبد الناصر وأقره المؤتمر القومي في ١٥ مايو ١٩٦٢م.

لتحريرات مديرية الشرقية ولم يزد مرتبه على سبعة جنيهات ونصف»، ونعرف أيضًا أنه ينتمي إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، أي إن تكوينه الاقتصادي والاجتماعي — من الناحية العائلية — هو أكثر التكوينات قلقًا في المجتمع الطبقي، كما أن تكوينه الفكري — من الناحية الدينية — هو أكثر التكوينات تعصبًا للقيم السائدة في بلد مستعمر وشبه إقطاعي. وهكذا يتضح أن معاناة سلامة النفسية تبلورت فيما يقاسيه من اضطهاد طبقي مرير، واضطهاد عقائدي أكثر مرارة. فانتماؤه إلى الفئات الدنيا من الطبقة المتوسطة كان يقهر في وجدانه أية تطلعات طبقية تعرفها البرجوازية، بل إن طبيعة هذا القهر الاقتصادي والاجتماعي تختلف كيفيًّا عن طبيعة القهر الذي كانت تعانيه البرجوازية المصرية الناشئة. هذا الاختلاف الكيفي يعتصر أفئدة البرجوازيين الصغار، ويجعلهم أكثر معاناة للآلام الطبقية من غيرهم. «ويُستثنَى من غيرهم هذه، أبناءُ الطبقة العاملة». وتكتسب معاناة البرجوازية الصغيرة طابعًا خاصًّا، لا لأنها أقل فئات البرجوازية حظًّا في المجتمع الطبقي فحسب، بل لأنها تكافح ما تراه شبحًا رهيبًا في الانزلاق إلى «حضيض» الطبقة العاملة أيضًا. ولذلك تبقى معلقة في الهواء، فريسة لمطامح الطريق المسدود إلى الفئات العليا من البرجوازية، ونهبًا للفزع من السقوط في بدروم المجتمع.

وبين هذا الشد والجذب، يتوسل البرجوازي الصغير بالقيم المحافظة إلى تأكيد ذاته وتحقيق وجوده في تقديم المثل الأعلى للإنسان الكامل.

ولكن سلامة موسى، كما قلت، كان يعاني اضطهادًا عقائديًّا كأحد أفراد الأقلية المسيحية من الشعب المصري. ولعل هذا الالتقاء الغريب بين التكوين الاقتصادي القلق، والتكوين المسيحي المتعصب، كان بوسعه أن ينبت عقلية مستغرقة في الرجعية، إلا أن التكوين المسيحي لم يكن معبرًا عن التعصب الأرثوذكسي فقط، وإنما كان تعبيرًا عن الاضطهاد العقائدي من جانب الأكثرية ضد الأقلية أيضًا. ولذلك كان اللقاء بين المعاناة الطبقية والمعاناة العقائدية هو الجذر التاريخي لما تأجج بين جوانح سلامة من إحساس عميق بالثورة في شقيها: الاجتماعي والفكري.

ولا شك أن آلافًا من أبناء شعب مصر قد عانَوا في أوائل هذا القرن، مثلما عانى سلامة تمامًا. غير أن التفاوت الذاتي بين إمكانيات الأفراد في التقاط الظواهر الإنسانية، وتحويلها من مستوى «الإحساس» إلى مستوى «الوعي» إلى مستوى «التعبير» … هذا التفاوت هو الذي نصَّب من سلامة موسى لسانًا تاريخيًّا معبرًا عما كان يحسه قطاع عريض من شعبنا. ومهما بذلنا الجهد في إحصاء التناقضات الذاتية والموضوعية لحركة الفرد داخل المجتمع، فإننا لا نستطيع أن نصل إلى تلك اللحظة الفذة التي تصل فيها

حركة التناقضات بالفرد العادي إلى إنسان غير عادي، إلى «مفكر» أو «أديب» أو «فنان» ... لا لأن هذه اللحظة «حلقة مفقودة»، وإنما لأن الحركة الجدلية التي تصل بنا إليها تمضي بنا في طريق لا نهائي من التناقضات وردود الأفعال.

ولسنا مطالبين إذَن إلا بالخطوط العامة في الكيان الخاص للمفكر. ومعنى ذلك أن البيئة الطبقية والمناخ الفكري اللذين عاش فيهما سلامة في سني عمره الأولى، بالإضافة إلى التخلف الحضاري البالغ العنف الذي كان يظلل المنطقة العربية المغلولة بالتقاليد غير الديمقراطية في أسلوب الحكم ... هذه الظروف الكبرى عانقت انخفاض المستوى الفكري لتلك المرحلة التاريخية، والخصائص الذاتية لسلامة موسى في الانطواء عن المجتمعات الأسرية، والانكباب على القراءة والانغماس في شهوات الذهن، وأرسلت به — كل هذه الأشياء — إلى أوروبا «كي أبحث عن الحياة وأربي نفسي وأُولَد من جديد» كما يقول في تربيته (ص٦٣).

ولسنا نُدهَش إذا كانت الفرصة قد أتيحت لهذا الشاب عام ١٩٠٨م للرحيل إلى أوروبا. إذ إن الفرصة لم تكن سوى نصيبه من الأفدنة القليلة التي ورثها عن أبيه، والتي جعل منها ثمنًا لمغامرته الكبرى مع الحياة في أرحب آفاقها، أعني حياة الفكر والثقافة التي وصفها بعدئذٍ بقوله: «لقد أحسست أني أعيش لأدرس وأني أدرس لأعيش.»

ما هي الخريطة الاجتماعية التي رافقت سلامة من مصر إلى أوروبا؟

كانت بلادنا منذ فتحها الإسلام قد دخلت مرحلة حضارية جديدة من مراحل تطورها. وقد أسدى إليها الفتح العربي في تلك الفترة سمات حضارية جديدة دفعت بها خطوات عديدة إلى الأمام. فتخلصت إلى حدٍّ ما من ربقة الخلافات المذهبية السطحية التي سبق للرومان اختلاقها، لمجرد استغلال الحوادث والسيادة الاقتصادية والسياسية في نهاية المطاف. كما أن اعتناق غالبية المصريين للإسلام نزع عن أبصارهم غشاوة الغيبيات المسيحية، بل أتاح لهم — إلى حدٍّ ما أيضًا — بعض الصور الديمقراطية للحكم. على أن الخلافة العثمانية امتهنت ما كان للإسلام من قوة ثورية دافعة، وأحالت البلاد إلى خزينة ذهبية للأتراك، وأسدلت عليها أقتم الستائر السوداء من النظم الاجتماعية المتخلفة. وبينما كانت الدعوة الإسلامية في ولادتها عونًا مخلصًا للمجتمع التجاري ضد الإقطاع، بل وأشكال المجتمع العبودي في شبه الجزيرة العربية، استحالت هذه الدعوة على أيدي السلطنة العثمانية إلى أقنعة براقة يرتديها وجوه الأعيان الإقطاعيين في مصر، لتحالفهم مع القوى الأجنبية تحت ستار الدين، لا دفاعًا حقيقيًّا عن الدين.

وحين أقبلت ثورة عرابي تعبيرًا صادقًا عن إرهاصات التغير في الخريطة الاجتماعية المصرية، لم يُولَد الوعي الجديد في مناخ مشابه للثورات الأوروبية التي غَلَتْ مع انفجالات الصناعة والعلم. وربما يكون التشبيه دقيقًا إذا قارنا بين نشأة البرجوازية في كلٍّ من مصر وبريطانيا وفرنسا. ففي هذه الأخيرة كانت الكنيسة الكاثوليكية تمتلك ثلث إقطاعيات العالم الأوروبي، ولذلك هبت الثورة الفرنسية حاملة على الدين ورجاله، متشبثة بالعقل وانتصارات العلم. أما في إنجلترا فقد نشأت الفلسفات المادية في أحضان الإقطاع «بينما كان المثقف الأجنبي الذي يختار إنجلترا محل إقامته في منتصف القرن التاسع عشر، كان يغتاظ لاضطراره إلى الانحناء أمام حماقة الطبقة المتوسطة الإنجليزية — المحترمة — وأمام تطرفها في التقوى والتدين».[٢] لماذا؟ لأنه «كان على البرجوازية الإنجليزية أن تسهم بقسطها في اضطهاد الطبقات الدنيا، في اضطهاد السواد الأعظم من المنتجين في الأمة، وكان الدين أداة من أدوات الاضطهاد في يدها.»[٢]

غير أننا في مصر نرى بناء حضاريًّا تتهالك أعمدته على أسس واهية من القيم والتقاليد والعادات، يغذوها أرباب المصلحة الإقطاعية والسلطنة العثمانية بسموم الخرافات والأساطير ... ويدعم كيانها السيد الجديد القادم من وراء البحار.

وهكذا أصبح مسار التطور في أوروبا — باختفاء القرن التاسع عشر وظهور القرن العشرين — ضجيجًا عاليًا من تعاظم البرجوازية واتساع طموحها مع الفتوحات الاستعمارية والكشوف العلمية المذهلة، بينما كان هذا المسار في المنطقة العربية يمضي بطيئًا للغاية، راكدًا لدرجةٍ تُقارِب الموت. لذلك كان سلامة موسى «مثابرًا على الملاحظة المباشرة للمجتمع الأوروبي، أقابل بينه وبين المجتمع المصري في مركز المرأة ونظام العائلة، بل نظام البيت وأحوال العمال في المدينة والريف، والحرية — أو بالأحرى الحريات — العامة في البيت والمجتمع والصحافة والخطابة.»[٣]

ولقد أحس منذ البداية بأن الخريطة الفكرية الأوروبية يقسمها خط عريض يفصل بين اليمين واليسار. «ولكن الخطوط اليمينية وقتئذٍ — ١٩٠٩م — كانت أبرز من الخطوط اليسارية، أي إن أصوات الاستبداد والاحتكار والحرب والاستعمار كانت عالية تنطق بها

[٢] راجع «الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية» لإنجلز.

[٣] تربية سلامة موسى، ص١٦٢.

دولة القياصرة في روسيا ودولة السلاطين في تركيا، ثم دولتا الوسط في أوروبا. وأخيرًا الإمبراطورية البريطانية وفرنسا.»[٤]

ولا تحدد هذه الصورة التيارات السياسية والاجتماعية في أوروبا فحسب، بل هي تحدد طبيعة «اليسار» بالذات في تلك المرحلة، من خلال ظروفه التاريخية والعالمية المعاصرة.

ومنذ المجتمعات العبودية القديمة، والإنسان يحلم بالعدالة الاجتماعية والمدن الفاضلة. كتب أفلاطون جمهوريته في العصر اليوناني، وبنى توماس مُور مدينته في عصر النهضة، وأسس فالِنتَين أندريا «الجنة المسيحية» في القرن السادس عشر، وشيد كامبانيلا «مدينة الشمس» في القرن السابع عشر ... وهكذا إلى أن جاء القرن التاسع عشر، فاصطبغت أحلامه بسمات عصر الآلة، فقد ظلت أحلامه البشرية، في القرون السابقة على ذلك العصر، أسيرة الإحساس العميق بمأساة الإنسانية في ظل النظام الطبقي، دون أية محاولة لتجاوز هذه الدرجة البدائية من الوعي — التي ندعوها الإحساس — إلى التعرف على طبيعة هذا النظام في مقدماته ونتائجه، فضلًا عن القوانين الضابطة لحركته. وما كان يستطيع أولئك الحالمون العظماء، في مراحل التخلف الحضاري التي عاشتها الإنسانية قبل اكتشافات القرنين الثامن والتاسع عشر، أن تصل حساسيتهم إلى النفاذ في أعماق الحركة الاجتماعية.

أقبل القرن التاسع عشر، وفي جوفه البرجوازية الصناعية والتجارية تمزق أغلال القرون، فتكتشف مجاهل العالم الجغرافي والعضوي والآلي، وتولِّد في أحشائه طبقة عاملة ضعيفة البنيان تَدين ببقائها لقوة عملها، وتَدين قوة عملها لمن يشتريها من مُلَّاك وسائل الإنتاج. وتُشهِر البرجوازية كلمات المسيح في وجه أولئك الضعفاء فيعثرون من بينها على بعض العزاء والأمل. ويتفاعل الإنتاج الضعيفُ التطورِ حينذاك، مع النضال الطبقي الواهن «فلم تكن الطبقة العاملة قد انفصلت عن الجماهير غير المالكة لتُكوِّن نواة طبقة جديدة. لم تكن سوى كتلة متألمة مظلومة، عاجزة عن كل مبادرة، وأي عمل سياسي مستقل، وإنما بحاجةٍ إلى عون خارجي، ومن علٍ.»[٥] ونتيجة لهذا التفاعل، انبثقت الاشتراكيات الخيالية في القرن التاسع عشر على أيدي سان سيمون وشارل فورييه

---

[٤] المصدر السابق، ص١٦٤.

[٥] إنجلز، المصدر السابق، ص١٦٤.

وروبرت أوين. ويتصف هؤلاء المفكرون الثلاثة بصفةٍ مشتركة هي كونهم لا يدَّعون تمثيل مصالح البُروليتاريا كفئة مستقلة، فلم ينزعوا إلى تحرير طبقة معينة وحسب، بل إلى تحرير الإنسانية بأسرها. وعلى غرار فلاسفة القرن الثامن عشر، شاءوا أن يبسطوا سيادة العقل والعدالة الخالدَين.

ولقد استجابت خريطة العالم الأوروبي لهذه الاشتراكيات الطوبوية استجابات مختلفة:

(١) فالطبقة العاملة رأت في تحليل سان سيمون للثورة الفرنسية، بوصفها نضالًا بين النبلاء والبرجوازية والطبقات غير المالكة، اكتشافًا عبقريًّا، أضافت إليه ما أكده من أن السياسة ليست سوى علم الإنتاج، وأن الأوضاع الاقتصادية هي قاعدة المؤسسات السياسية. أما فورييه فقد أحست الطبقة العاملة عظمته في تقسيمه لتاريخ المجتمع إلى أربع مراحل: الوحشية، البربرية، البطريركية، المدنية. وهو يبين أن المدنية — البرجوازية — تتحرك ضمن حلقة مفرغة ضمن تناقضات تصوغ هذه الحلقة من جديد بلا انقطاع وبغير حل. بل يصل إلى «أن الفقر ينشأ عن الوفرة نفسها» فيما أسماه بالمدنية البرجوازية. وفي تجربة أوين، يستقبل العمال كلماته هذه: «لولا هذه الثروة الجديدة التي بلغناها بواسطة الآلة، لما كان بالإمكان تمويل الحروب ضد نابليون، في سبيل الحفاظ على أسس المجتمع الأرستقراطية. والحق أن هذه القوة الجديدة كانت من صنع الطبقة العاملة.»

استجابت الطبقة العاملة لأفكار هؤلاء الرواد، بأن أضافت — مع التطور التاريخي للبروليتاريا — أن التناقضات التي ارتآها المفكرون الثلاثة في المجتمع البرجوازي تدور جميعها حول تناقض أساسي بين أسلوب الإنتاج «الاجتماعي» والملكية الفردية لوسائل الإنتاج. بحيث لن يُحَلَّ هذا التناقض، إلا بتحويل أدوات الإنتاج إلى الملكية العامة للمجتمع. أي إن الاشتراكية العلمية اكتشفت قانونها الرئيسي من دراسة حركة التناقضات الاجتماعية التي أشارت إليها الاشتراكيات الخيالية. فأصبحت دراسات سان سيمون وشارل فورييه وتجارِب روبرت أوين ونتائج أبحاثه، من المصادر الأساسية للاشتراكية العلمية.

(٢) أما البرجوازية، فقد استجابت الشرائح المطحونة منها، بالاكتفاء بهذه الاشتراكيات، أو تطويرها قليلًا في حدود الخطوط العامة التي ترضي نهم البرجوازية الصغيرة في العثور على خيط يشدها من السقوط. ومن ثَم ظهرت الراديكالية وصحيفتها «حامي الفقير» في إنجلترا، والجمعية الفابية الإنجليزية التي أعلنت صراحةً أن هدفها «إعادة تنظيم المجتمع الرأسمالي» بواسطة الضرائب أو التأميم «على أنه لا يمكن أن

تتم تغييرات حاسمة وهامة في المجتمع، إلا إذا كانت ديمقراطية، أي توافق عليها أغلبية الشعب، بعد أن تتهيأ لتقبلها، وأن يحدث التغيير تدريجيًّا، حتى لا يُحدِث تصدعًا في المجتمع، أي يكون التقدم دستوريًّا سلميًّا.»

ويصف أنورين بيفان المجتمع البريطاني عام ١٩٠٩م فيقول إنه كان مسرحًا «يجمع ممثلين في دراما كبيرة تمثل الحياة السياسية للمجتمعات الصناعية المتطورة. فأولًا: الثروة الكبيرة تتركز في أيدٍ قليلة نسبيًّا، وإن كانت ترتكز في الوقت نفسه على طبقة متوسطة متطورة نوعًا. وثانيًا: الطبقة العاملة التي تكوِّن سواد الشعب وتعيش حياة جعلتها تشعر شعورًا ضيقًا بعدم المساواة والفقر».[٦]

ونحو هذا المجتمع، أقبل سلامة موسى يحمل على كاهله أعباء مجتمع متخلف حضاريًّا وطبقة مضطهدة اجتماعيًّا، وأيديولوجيا تحمل بصمات مَجلة المقتطف والكنيسة القبطية على السواء. «وشعرت في ذلك الوقت بما زلت أشعر به الآن، وهو أن الاستعمار البريطاني ليس هو العدو الوحيد لبلادنا؛ لأن الرجعية بالتزام التقاليد، وكراهة الروح العصري في السياسة والاجتماع والعقيدة، كل هذا يتألف منه عدو آخر لعرقلة أمتنا عن التقدم.»

ولكن إلى أي الشرائح الطبقية من المجتمع البريطاني يتَّجه تفكير سلامة موسى ووعيه؟ وبالتالي إلى أية قيم يتَّجه قلبه ووجدانه؟

الرأي عندي أن التقارب بين الصفات النوعية للبرجوازية الصغيرة يحتم التلاقي بين سلامة وأبناء هذه الطبقة من الإنجليز. وسبق أن ذكرت في فصلٍ سابق أن الثقافة أو الفكر كان الشكل الأول عند سلامة في محاولة حل التناقضات بينه وبين المجتمع، لذلك فهو حين يتَّجه إلى أقربائه في الشريحة الطبقية، إنما يتَّجه نحو أبنائها من المثقفين والمفكرين. وهذا هو سر اللقاء بينه وبين الجمعية الفابية، فهي تضم حينذاك برنارد شو. وهـ. ج. ويلز.

إلا أنه ينبغي منذ البداية، لكي نحدد نوعية هذا اللقاء، أن نحدد الفرق، بل الفروق، بين التكوين الذاتي لكلٍّ من البرجوازية الإنجليزية الصغيرة حينذاك، ومثيلتها المصرية. حقًّا، إنهما يلتقيان من حيث السمات العامة، كالبلبلة الفكرية والتمزق الأيديولوجي، كما يلتقيان في طبيعة الانحرافات اليمينية «الفاشية – الإخوان المسلمون» … ولكنهما

[٦] راجع كتابه «بدلًا من الخوف»، ترجمة كامل زهيري، دار النديم بالقاهرة ١٩٥٨م، ص٦٩.

يختلفان في طبيعة المرحلة الحضارية التي تجتازها أوروبا في ذلك الوقت، والمرحلة التي يجتازها الشرق العربي. إن غطيط المنطقة العربية بين أحضان الإقطاع والاستعمار ودبيب الرأسمالية الناشئة، يجعل من البرجوازية الصغيرة المصرية فئة أكثر ثورية من البرجوازية الصغيرة الإنجليزية التي تعيش بعيدًا عن التخلف الحضاري، وفي قلب الثورة الصناعية حيث يسود الفكر البرجوازي في عنفوانه، وحيث تتكون الأرستقراطية العمالية، وحيث ينزوي الفكر الاشتراكي في جماعاتٍ ثقافيةٍ لا حزبية. بل إن الجمعية الفابية إذا تحولت — في امتداداتها — إلى حزب العمال، فإن الحزب — يقول أتلي — يمد جذوره إلى الإنجيل لا ماركس.

وتطور الفكرة الاشتراكية عند سلامة موسى يدلنا على ارتفاع مستواها الثوري عن الاشتراكية الإنجليزية. ولم تكن هذه الفكرة وحدها هي ما استجاب له سلامة من أفكار تمور بها الحضارة الأوروبية، وإنما كانت هناك فلسفات «تنازع البقاء» تتخذ لها مكانًا في كافة مجالات الفكر والواقع. ونحن نتلمس ارتفاع المستوى الثوري عند سلامة، عنه عند الفكر الاشتراكي الأوروبي في هذه النقطة بالتحديد، فبينما تَغلِب خطوط الأيديولوجية الفاشية من السوبرمان، وحكم الصفوة الممتازة، والانحياز إلى جانب الاتجاهات العنصرية في السياسة، عند رواد الاشتراكية الفابية مثل برنارد شو — أي إن الفكرة الاشتراكية عندهم في تلك الفترة لم تتخذ لها مكانًا إيجابيًّا، بل كانت خطًّا باهتًا في صورتهم عن العالم — كان الأمر على النقيض عند المفكر المصري؛ إذ إننا نطالع في «مقدمة السوبرمان» وجوه نيتشه وداروين وسبنسر وبرنارد شو، ولكن الخط الفكري البارز على بقية الخطوط هو الانحياز إلى الاشتراكية — أو السوشيالية كما دعاها ذلك الحين — فيتساءل ساخطًا: «إلى متى نرزح تحت هذا النظام الرأسمالي القذر؟ إلى متى يعيش بيننا روتشيلد وسوارس وأمثالهما ليحرموا الأمة من خيراتها ويحطوا من مقام أبنائها حتى يُكوِّموا الذهب ولا يعرفوا كيف ينتفعون به؟ هل يمكن أن يقال إن الفلاح المصري أقل قدرة من تلك العائلة أو غيرها على الأعمال؟ بغلطة اقتصادية نجعله يعيش في العشش كالبهيم لكي يعيش على الجانب الآخر طبقة صغيرة معطَّرة ومطيَّبة بالروائح بشَعر مسرَّح وجِزَم لَمَّاعة لا تعرف أين تصرف فلوسها». ثم يقدم السوشيالية علاجًا، ولكن ما هي طبيعة هذا الحل؟ يجيب: «ليست السوشيالية أن يتساوى الناس؛ لأن الناس غير متساوين، بل أن تُساوِيَ في الفرصة بينهم» (ص٢٠). أي إن الفكرة الاشتراكية لم تَعْنِ عنده عام ١٩٠٩م سوى تكافؤ الفرصة بين المواطنين ... غير أن هذا المعنى — الذي هو أقرب إلى الإحساس بالظلم

منه إلى الوعي بأسباب هذا الظلم — تنبع أهميته البالغة من وضعه البارز على بقية المعاني التي تضمنتها هذه المقدمة من جهة، ولارتياده الفكر الاجتماعي في مصر من جهةٍ أخرى. وفي إطار هذا المعنى جاء كتابه عن «الاشتراكية» عام ١٩١٢م بشيءٍ من التفصيل والإسهاب. فهو يعدد ما دعاه «مفاسد النظام الرأسمالي» من الضياع الفكري والخلقي والاجتماعي، واختلاف الوظائف الطفيلية للاحتكاريين. وقد وضع يده في هذا الكتيب على أن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، ولكنه توصَّل إلى هذه الحقيقة في حدود «مفاسد النظام» وليس بواسطة القوانين الموضوعية لتطور الرأسمالية. وهو يتساءل (ص١٤): كيف السبيل إلى الاشتراكية في مصر؟ ويجيب بلسان الفابيين الإنجليز: بتربية الشعب تربية ديمقراطية، ونشر الثقافة الاشتراكية، والتدرج في إحراز المكاسب من الحكومة. والتربية الديمقراطية تتطلب من القرية المصرية أن تلغي نظام العُمُدية (ص١٥) ويحل مكانها «مجلس منتخب من سكان القرية الراشدين ذكورًا أو نساء» ويتولى هذا المجلس عملية تأجير الأراضي «ويصرف وارداته على مصلحة القرية من تعليم وبناء مساكن وإصلاح طرق وإضاءة شوارع وغير ذلك» كما يوفر للفلاحين أحدث منجزات العلم في الزراعة. «ويحكم القُطر كله مجلس نيابي ينظر في سياسة البلاد الخارجية ويدير المصالح الكبرى كالسكك الحديدية، ويشرف على أعمال المجالس المحلية والتعليم العام … إلخ» (ص١٦). والإصلاحات «الاشتراكية» هي التعليم المجاني في المراحل الأولى، ورعاية الشيخوخة، والحيلولة دون البطالة، وتعويض العمال عما يصيبهم أثناء العمل.

ماذا يريد سلامة موسى في تلك المرحلة، كمفكر اشتراكي؟ يقول (ص٢١): «يجب على كل مصري يرى بعينيه الظلم الحاصل بالفلاح وحرمانه من ثمرة أتعابه أن يشجع خطة توطين المملوكات الفردية الحاضرة بإخراجها من يد الأفراد إلى يد البلديات والحكومة. وعليه أن ينشر الاشتراكية، خصوصًا بعد ما عُرِفَ وشاع الآن من أن أكثر من نصف الثروة المصرية يملكها أجانب يستغلون العامل المصري. فكل إصلاح اشتراكي ينقل جزءًا مهمًّا من ثروة الأجانب إلى الوطنيين. وعليه أن يشجع عمالنا على الاعتصاب السلمي حتى تزيد أجورهم ويقل شغلهم.»

ويرد على بعض الاعتراضات القائمة في وجه الاشتراكية حينذاك، من حيث علاقتها بالدين والعنف وميزة التنافس الحر، فيؤكد على ثلاث نقاط:

- أن الاشتراكية نظام اقتصادي لا شأن له بالدين.
- أن الاشتراكيين يدخلون البيوت من أبوابها، ويصلون إلى السلطة من مجالس النواب.

- أن الاشتراكية تمنح التنافس معناه الحقيقي، بإتاحتها الفرصة الاجتماعية لكل الأفراد في المنافسة، وهي لذلك تطالب بإلغاء الإرث مثلًا. وهذا المطلب يلهب تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي؛ لأن أحدًا لن يعيش على الملايين التي ورثها عن العائلة.

وإذا كان الطابع الأساسي للاشتراكيات الخيالية، أنها كانت تقدمية في حينها، فإن اشتراكية سلامة في تلك المرحلة كانت أكثر تقدمًا. فقد كانت البرجوازية — لا الطبقة العاملة — من الضعف والوهن، بحيث كانت بقية الشرائح والفئات الطبقية أكثر ضعفًا. ومن هنا تميزت أفكار سلامة بالتقدم، على الرغم من أنها تحمل كافة العناصر المكونة لبنيانه الفكري والاجتماعي «وأهمها القلق الحاد»، كما أنها تحمل إلى البرجوازية أكثر مما تحمله إلى الطبقات الشعبية. فهي مجرد صياغة جديدة للبيت البرجوازي. إن التأميم والإصلاح الزراعي يلعبان دورًا خطيرًا في حياة الطبقات الكادحة، ولكنهما — في إطار المجتمع الرأسمالي — يلعبان الدور الأكبر في حياة البرجوازية. فالتأميم يجند طاقات الأمة ومدخراتها الوطنية لمصلحة الطبقة ككل، وعلى المدى البعيد، على حساب مصلحة الأفراد، والتضحية بالكسب السريع المؤقت. والإصلاح الزراعي يُعْنَى أساسًا بتحويل علاقات الإنتاج الإقطاعية إلى علاقات رأسمالية، وهو هدف يدعم البناء البرجوازي لا يحطمه. غير أن التأميم والإصلاح الزراعي في ذلك الوقت يعنيان هدفًا وطنيًّا أكبر، هو الانعتاق من ربقة رأس المال الأجنبي، وهذا الهدف أيضًا أهميته في المقام الأول بالنسبة للفئات المسحوقة من الشعب، إلا أنه الهدف العاجل والمباشر أمام الرأسمالية الوطنية لاستخلاص سوقها من الأنياب الإمبريالية.

ومعنى ذلك أن دعوة سلامة موسى كانت نبضًا أمينًا لآمال الشعب المصري آنذاك، بل كانت إرهاصًا صريحًا لأولى الحلقات في ثورتنا القومية التي بدأت بصورةٍ حاسمةٍ عام ١٩١٩م.

إن إرهاصات الثورة — على المستوى السياسي — تبدأ من عمر مكرم وأحمد عرابي على الصعيد المحلي، وتأزُّم الصراع العالمي بين الدول الاستعمارية، فقيام الحرب الأولى، واشتعال ثورة أكتوبر، فنجاح السوفييت في إقامة أول دولة اشتراكية في العالم، بالإضافة إلى اشتداد ساعد الرأسمالية الناشئة في مصر.

وسلامة موسى يؤرخ للثورة المصرية في «كتاب الثورات» باعتبار أن حركة عمر مكرم وهبَّة أحمد عرابي، ثورتان متكاملتان، بل إنه يحشد من تحركات الشعب الثورية ضد الوالي التركي ونابليون ومحمد علي ذخيرة يدعم بها قيادة عمر مكرم لما سمَّاه الثورة

الأولى فيما بين عامي ١٧٩٠ و١٨٠٥م. ولا شك أن تراثنا الثوري طيلة القرن التاسع عشر، كان جذرًا تاريخيًّا بالغ الأهمية في التعبير عن تطورنا الاجتماعي، على أن انعدام التغيرات الثورية في نتائج عمر مكرم وأحمد عرابي لا تضفي على هبَّتيهما صفات الثورة، وإن أضفت على القائمين بهما صفات الثوار. وقد تنبه سلامة إلى هذا المعنى حين كتب تحت عنوان «ثورة ١٩١٩» في تربيته محللًا طبيعة الثورة، وكيف أن الطبقة المتوسطة كانت القائدة لصفوف العمال والفلاحين في ذلك الوقت.

وقد تبلورت أهداف الثورة في التحرير من الاستعمار الأجنبي الذي يستند إلى الحكم المطلق وطبقة كبار الملاك الزراعيين بصفةٍ خاصة، والقضاء، بالتالي، على الامتيازات الأجنبية، وبذلك تتاح الفرصة أمام الوطنيين للدخول في ميادين النشاط الصناعي والتجاري. ثم إقامة الحكم الدستوري ليضع حدًّا لاستبداد الحاكم. ويكاد يُجمِع المؤرخون على حصر أسباب فشل الثورة في قوة الاستعمار وضعف الطبقة المتوسطة وضعف بقية الطبقات الشعبية الحليفة لها، وانخفاض مستوى الوعي. إلا أن سلامة موسى يضيف عاملًا هامًّا، هو قيادة بعض الباشوات من الإقطاعيين وأشباه الإقطاعيين. ويكاد يُجمِع المؤرخون أيضًا على أن من أهم مكاسب الثورة اشتراك الطبقة المتوسطة في الحكم، وهذا هو التغُّير الكيفي الذي يجعل من ثورة ١٩١٩م أولى حلقات الثورة القومية، مع فشلها. وكان الاشتراك في الحكم تعبيرًا سياسيًّا عن تغُّير الخريطة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المصري، فقد تأسس بنك مصر، وزادت قوة الطبقة العاملة، ونمت تنظيماتها النقابية المستقلة. غير أنه من الانعكاسات السيئة لفشل الثورة على الشعب المصري أن كان رد الفعل عند الاستعمار هو تأليف اتحاد الصناعات ليضم الرأسماليين الأجانب، وهم الأغلبية، والرأسماليين المصريين المتحالفين معهم في تنظيم يواجه التنظيمات العمالية.

أما سلامة موسى، فقد رأى في ثورة ١٩١٩م تعبيرًا مخلصًا عن الحركة القومية يعلن أولى درجات التقدم. فقد التأم شمل الأقباط والمسلمين في رعاية الشعار الثوري «مصر للمصريين» في وجه الأتراك والإنجليز والمستبدين من المصريين، ووثبت المرأة في بلادنا من الأنثوية والبيت إلى الإنسانية والمجتمع. ونهضت مصر بأعبائها الاقتصادية، وأنشأت بنك مصر «وبهذا البنك مسحت عن جباهنا الوصمة التي كان يعيِّرنا بها المستشار المالي برونيات بقوله إنه ليس بين المصريين من يعرف أعمال البورصة.»[٧]

[٧] تربية سلامة موسى، ص١٣٢.

كما رأى في ثورة أكتوبر وثورة كمال أتاتورك، دفعًا قويًّا للشعوب المظلومة لأن تنطلق من إسارها «كان الشعور العام إزاء هاتين الثورتين أن العالم القديم يحطم الأغلال وينطلق في حريةٍ جديدة. ولا عبرة بأنه في انطلاقه هذا يتعثر ويكبو، لأنه سوف ينهض ويستقر.»[٨]

«وقد بعثت فينا هاتان الثورتان تفاؤلًا عظيمًا كما بعثتا تشاؤمًا عظيمًا أيضًا عند المستعمرين الإنجليز. ومن هذا التفاؤل أني أنا وبعض الإخوان ألَّفنا حزبًا اشتراكيًّا في ١٩٢٠م حاربتنا الحكومة بشأنه حتى قتلته.»[٩]

والمؤرخون لا يتوقفون كثيرًا عند هذه التجربة؛ لابتعادها عن الطبقة العاملة، واعتمادها على أفكار الدولية الثانية المعادية للطبقة العاملة، وانعدام الرابطة بينها وبين صفوف الشعب والمعارك الناشبة في المجتمع. وسلامة موسى نفسه لا يعلق على هذه التجربة إلا بقوله: «إننا كنا نسير في اعتدالٍ ونتقي المصادمات.»[١٠]

ولكني هنا أتوقف كثيرًا عند هذه التجربة، بل عند هذه المرحلة في تطور حياة سلامة موسى. ذلك أن إقدامه عليها — بعد فترةٍ غير قصيرة من الركود في أحضان الريف — يعني أولًا، وقبل كل شيء، أن الثقافة والفكر الاشتراكي وحدهما لم يعودا الوسيلة المجدية للعمل السياسي، بل يلزم «تنظيم» هذا الفكر وذاك العمل في شكل سياسي مباشر. ولقد كان فشل الحزب أمرًا محتومًا؛ لأنه — من ناحية — لم يكن تنظيمًا ثقافيًّا كالجمعية الفابية الإنجليزية، مع اتخاذه منهجًا في معالجة الأمور. ولم يكن — من ناحيةٍ أخرى — تنظيمًا ماركسيًّا كتلك التنظيمات التي عرفتها الدولية الثانية، مع استعارته الكثير من برامجها في التعرف على الأوضاع المصرية. ولم يكن حزبًا برجوازيًّا يتخذ من الاشتراكية رايات مضللة من أجل أهداف فاشية أو نازية. كذلك، فإنه لا يمتُّ بصلة قرابة إلى محاولات الاشتراكيين الخياليين في القرن التاسع عشر، وبخاصة تجارب المفكر الإنجليزي روبرت أوين.

وإنما كان الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠م تجسيدًا لما وصف به سلامة موسى مناخ مصر السياسي بعد الثورة من أن «ريح الحرية هبت في الجو المصري المكظوم.»[١١]

---

[٨] المصدر السابق، ص١٣٤.

[٩] المصدر السابق، ص١٣٤.

[١٠] المصدر السابق، ص١٦٥.

[١١] المصدر السابق، ص١٦٥.

وقد كانت ولادة الحزب ووفاته يوم مولده، تسجيلًا سريعًا، بل تلخيصًا دقيقًا، لهذه المرحلة، فقد سجلت هذه الظاهرة مقدمات نجاح الثورة ونتائج فشلها في آنٍ واحد، فأكدت أنه بالرغم من المشاركة الإيجابية من جانب العمال والفلاحين في صفوف الثورة — ولا ريب أن تأسيس الحزب يشي بذلك — فإن البرجوازية سرعان ما اكتفت بنصيبها من المكاسب الاقتصادية والسياسية باشتراكها النسبي في الحكم، فالتهادن فورًا مع الإقطاع والاستعمار، وتوجيه مدافع المعركة ضد حليف الأمس القريب، ضد العمال والفلاحين.

كما أعلنت وفاة الحزب، أن تكوين سلامة موسى لا يؤهل صاحبه لحل التناقض بينه وبين المجتمع في إطار التنظيم السياسي. وأوضحت الطبيعة الطبقية لسلامة، التي رافقته طيلة حياته، فلم يوافق مطلقًا على الانضمام للحزب الشيوعي، لأن أيديولوجيته كانت بعيدة تمامًا عن أفكار الدولية الثالثة، وعمادها الماركسية اللينينية في السياسة والتنظيم.

ولقد ظلت بلادنا تئن تحت وطأة التحالف المدمر بين البرجوازية والإقطاع وعملاء رأس المال الأجنبي، أما أوروبا فكانت تعيش في أوج عصر الاستعمار فلم تكد الحرب العالمية الأولى تضع أوزارها، حتى كانت إرهاصات الحرب الثانية تبدو واضحة فيما أورثه النظام الرأسمالي لأخطر مراحله على الإطلاق من أزماتٍ دورية متلاحقة، كادت تودي به عام ١٩٢٨م. وانعكست مأساة النظام الرأسمالي على الحركة الاشتراكية منذ انشقت الأحزاب اليسارية في أوروبا على نفسها على إثر انتصار ثورة أكتوبر. فتحولت أجزاء كبيرة منها إلى ذيول للبرجوازية الأوروبية، فما إن وصل بعضها إلى السلطة، حتى أصبح يمثل الاحتكارات الاستعمارية بصورةٍ أكثر خطورة من تمثيل الأحزاب اليمينية المحافظة لها، حيث إن لافتات الاشتراكية والديمقراطية كانت تخدع القطاعات العريضة من القواعد العمالية، بمساعدة الأجزاء الأرستقراطية منها.

لذلك جاءت يوتوبيا «خيمي» — أي مصر — لسلامة موسى عام ١٩٢٦م تفسيرًا اشتراكيًّا لتطورنا الاجتماعي. لم يعتمد هذا التفسير على مادية القرن الثامن عشر التي لم تعد مواكبة لتطور العلم الطبيعي الحديث والديالكتيك «فإن الاشتراكية، كما تطورت حتى ذلك الحين، لم تبق متلائمة مع العلم التاريخي المادي الجديد. صحيح أن الاشتراكية كانت تنتقد الإنتاج الرأسمالي وعواقبه، ولكنها لم تكن تفسره، لذا لم يكن بوسعها

أن تدركه نظريًّا، لم يكن بوسعها إلا أن تنبذه باعتباره شيئًا سيئًا.»[١٢] ولم يعتمد تفسير سلامة موسى على اشتراكيات البرجوازية الصغيرة في أوروبا التي كانت تهدف إلى تحسين العلاقات الاجتماعية الرأسمالية و«تطهيرها» من التناقضات، وإنشاء مجتمع مثالي للمنتجين الصغار، كما دعا الفوضوي الفرنسي بيير جوزيف برودون (١٨٠٩–١٨٦٥م). أو تنكر النضال الطبقي وتحاول إنقاذ البشرية عن طريق التآمر، كما دعا الفوضوي الفرنسي الآخر لويس أوجسب بلانكي (١٨٠٥–١٨٨١م). أو هي تسعى إلى بعض الإصلاحات في ظل المجتمع الرأسمالي، كما دعا الاشتراكي الديمقراطي الألماني برنشتين.

إن هذه الاتجاهات كانت تمثل تيارًا رجعيًّا في الفكر الاشتراكي العالمي. وجميعها يتسم بالفوضوية التي تبيح لأيديولوجية البرجوازية الصغيرة، أقصى درجات البلبلة والقلق. وكانت هناك النظريات «الاختيارية» التي تتسم بانعدام التماسك المنهجي، وتقع على الحافة بين الاشتراكية البرجوازية الصغيرة، والاشتراكية البروليتارية. ولقد أثمرت هذه الأيديولوجية في البلاد المتخلفة حضاريًّا، كحركة «الشعبيين» في روسيا، التي أنكرت سيطرة الرأسمالية في المجتمع الروسي، وأنكرت دور العمال الصناعيين في الكفاح الاشتراكي، وراحت تدعو إلى القيام بالانقلاب الاشتراكي فورًا.

وهنا نستطيع أن نتبين الفروق الحاسمة بين اشتراكية سلامة موسى — ابن البرجوازية الصغيرة المصرية — والاشتراكيات الأوروبية التابعة لنفس الشريحة الطبقية. إن هذه الاشتراكيات لا تتناسب مطلقًا مع المستوى الحضاري الذي بلغه العالم الأوروبي، إذ هي تجاهلت متطلبات الثورة الصناعية والفتوحات الاستعمارية وارتفاع مستوى الوعي السياسي لدى الطبقات الشعبية ومدى قوتها التنظيمية، فكانت عائقًا أساسيًّا في وجه التقدم الاجتماعي، وبالتالي كانت تعبيرًا رجعيًّا سرعان ما تخمد جذوته في البلاد المتخلفة حضاريًّا كروسيا، وسرعان ما تتعلق بذيول البرجوازية في البلاد المتقدمة حضاريًّا كالإمبراطورية البريطانية وألمانيا وفرنسا.

أما في مصر حيث الطبقات الكادحة تقاسي ويلات ما بين الحربين، والبرجوازية ما تزال تخفي ضعفها بين أحضان الإقطاع، وأنيابها في العمال والفلاحين. أقول أما في مصر، فإن اشتراكية البرجوازية الصغيرة التي يصورها سلامة موسى بمهارةٍ بارعة في

[١٢] إنجلز، المصدر السابق.

كتابه «أحلام الفلاسفة» — ١٩٢٦م — تحت عنوان «مقدمة طوبى مصرية» كانت تعبيرًا تقدميًّا عن تلك المرحلة التاريخية. وحقًّا نحن نصادف لأول وهلة هيكلًا فابيًّا لليوتوبيا، فقد شاء المؤلف أن نكتشف الطبيعة الفابية لهذا الهيكل في التاريخ «الخيالي» الذي تخيره لمدينته غير الفاضلة، إذ هو يؤرخ لحلمه عام ٣١٠٥، ويتضح بجلاء إيمان سلامة العميق بالتطور الاجتماعي المتدرج البطيء، ثم تزف إلينا «خيمي» تطورات مصر خلال الألف سنة الماضية، فتقول:

- إنه قد حدثت في المجتمع المصري ثورات اشتراكية، أخفقت التجارب الأولى للحكومة، ثم انتهت بالنظام الحاضر (ومعنى ذلك أن أول ثورة اشتراكية في مصر ينبغي لها أن تتم عام ٢١٠٥ في خيال الكاتب).
- والأرض الزراعية تحوَّلت إلى مدن تعاونية تعمل بالاكتفاء الذاتي (لكل حسب عمله). وقد ساعد التقدم العلمي على التصنيع الزراعي.
- والدولة هي مجموعة من الهيئات التشريعية والقضائية والصحفية والدينية والتنفيذية، تصوغ أعمالها وفقًا للاحتياجات البشرية والقوانين العلمية.

إن صياغة سلامة موسى لمنهجه الاشتراكي في «مدينة فاضلة» يثير عدة تساؤلات، بل يؤدي إلى عدة دلالات. فلا شك أنه لم يستهدف مطلقًا أن يقدم صورة خيالية جديدة لأحلام الإنسان. وإنما هو يقدم احتجاجًا صارخًا على بشاعة التخلف الحضاري والأساليب غير الديمقراطية في الحكم التي حالت دائمًا دون الخطاب المباشر في شئون السياسة والحكم والمجتمع. ولقد سبق أن قدَّم كتابه عن الاشتراكية عام ١٩١٢م بأنه لا يقصد إلى تكوين جمعية سياسية أو اجتماعية لرعاية الفكرة الاشتراكية، وبعد ثماني سنوات كان يؤسس الحزب الاشتراكي. وقد انعكست النهاية السريعة للحزب، ومضاعفات الأزمة العالمية على وضع الاستعمار البريطاني في بلادنا، حيث يشتد ضراوة بالتحالف مع الإقطاع والبرجوازية الضعيفة، في محاربة الفكر الاشتراكي بصفةٍ خاصة، والفكر التقدمي بصفةٍ عامة. لذلك جاءت الصياغة في «خيمي» وتأريخها في ٣١٠٥ تأكيدًا لما كانت عليه مصر من إرهاب السلطات الحاكمة والظلام التاريخي معًا، وما كان عليه سلامة من الاستجابة لهذه الأوضاع الشاذة في مدينة فابية غير فاضلة. أجل لم تكن «مقدمة طوبى مصرية» مدينة فاضلة، بمعنى أنها لم تكن خيالية صرفًا، بل على العكس، إن نسيجها الفابياني جعل منها مدينة غير فاضلة حقًّا، إذ هي تتخلف عن المقياس الحضاري للعالم بمئات

السنين. وهي غير فاضلة أيضًا؛ لأنها تتضمن «برنامجًا» مفصلًا لم تكن تذكره مدن الأحلام القديمة. ولعل هذه النقطة الأخيرة بالذات تجعل من هذه المحاولة الأولى لسلامة موسى في صياغة يوتوبيا علمية، نقطة الانطلاق في تحليلنا لبقية اليوتوبيات القادمة، إذ لم تكن هذه المحاولة بالتجربة الأخيرة، فما ظلل البلاد من تخلف وتعسف بقي أمدًا طويلًا جعل من الهروب إلى المستقبل شيئًا حبيبًا إلى النفس الظامئة إلى التطور، العطشى إلى التعبير عن رغبتها في تطوير مجتمعها.

ولقد كانت المحاولة الثانية بعد ظهور «خيمي» بعشر سنوات حين كتب سلامة «الدنيا بعد ثلاثين سنة» عام ١٩٣٦م. وقبل أن نعرض لهذه الرؤيا الجديدة، يحق لنا أن نعرض لتلك المرحلة العريضة في تاريخ مصر والعالم.

كانت الأزمة الشاملة في العالم الرأسمالي بدأت تترك سماتها على البلدان التابعة في مزيد من امتصاص مواردها الوطنية وتخريب اقتصادها القومي لمصلحة رأس المال الأجنبي أولًا، وعملائه في الداخل ثانيًا. ولما تفاقمت الأزمة وأصبحت ألوف العمال مهددة بالبطالة والتشرد والجوع، خشيت الرجعية والاستعمار من أن تحاول هذه الجماهير المذعورة اللجوء إلى المطالبة بحقوقها في أشكالٍ سياسية مناوئة للسلطة، وحتى لا يفلت الزمام من أيديهم بدأ كل جزء من أجزاء الرجعية ينشط في الارتباط بحركة الطبقة العاملة والفلاحين والطلبة والموظفين والتجار الصغار … فأنشأ إسماعيل صدقي صاحب «اليد الحديدية» ما سماه بحزب الشعب. وقام «النبيل» عباس حليم برعاية العمال نقابيًّا أول الأمر، وسياسيًّا في النهاية حين أسس «حزب العمال». وإذا كانت الأجنحة التقدمية من الطبقة المتوسطة قد عثرت في حزب الوفد زمنًا على قائد شعبي، فإن التكوين الطبقي لهذا الحزب الذي كان يواكب تطور البرجوازية المصرية، ما كان يستطيع مواصلة الكفاح من أجل الشعب. وما كان يستطيع الاشتراكي المصري أن يظل في صفٍّ واحدٍ مع الوفد كما كان في الماضي — يقول سلامة موسى — لأن الوفدية الأولى في صميمها دعوة إلى الاستقلال «ولا يمكن اشتراكيًّا أن يفكر في أي برنامج اشتراكي ما لم يكن الاستقلال محققًا منجزًا.»[١٣]

وهكذا تعثرت الحركة القومية في مرحلة خطيرة من مسارها التاريخي. ذلك أن وثبة اليد الحديدية على السلطة والظروف اليائسة التي يخوضها الاستعمار على النطاق

[١٣] تربية سلامة موسى، ص١٦٦.

العالمي، وإمعان السلطات المتوالية في تجهيل الشعب والهبوط بمستوى وعيه ... كل ذلك بالإضافة إلى التدهور الاقتصادي المذهل الذي منيت به الفئات الشعبية، عبَّر عن نفسه في المنظمات شبه الفاشية «مصر الفتاة» و«الإخوان المسلمين»، والمنظمات الاقتصادية الفردية «المصري للمصري». ولقد حملت جميعها الرايات الاشتراكية — الوطنية تارة، والإسلامية تارةً أخرى — ولكنها لم تحمل في الواقع إلا رايات البرجوازية الصغيرة الممزقة، الشديدة الانسياق وراء الأوهام العنصرية أو الدينية، التي لا تخدم في واقع الأمر سوى الفئات العليا المتحالفة على عرش السلطة من كبار الملاك وعملاء رأس المال الأجنبي.

و«المصري للمصري» تختلف عن المنظمات البرجوازية الصغيرة الأخرى في كونها التعبير الاقتصادي عن أزمة الطبقة المتوسطة المصرية، من وجهة نظر اشتراكية جامدة، أو مسيجة بفهم ميكانيكي للوضعية السياسية في مصر، بحيث تؤمن — إيمان البورجوازي الصغير — بأن مقاطعة البضائع الأجنبية وتشجيع الصناعة المحلية هو الطريق القصير إلى الاستقلال.

وقد يرى بعض المؤرخين «أن المنظمات الفاشية المختلفة التي ظهرت في مصر لم تكن منظمات وطنية خاطئة لا تعرف الطريق، أو متعصبة دينيًّا. بل هي منظمات معادية للشعب مشكَّلة خِصِّيصَى لتتصيده وتضلله وتبعده عن أهدافه وتخضعه لسيطرة الاستعمار وعملائه.»[14] وقد يراها البعض الآخر مجرد انحرافات من «الطبقة المتوسطة التقليدية نحو التعصب الديني أو العنصري أو القومي، وكان ذلك إيذانًا بانفصال الطبقة المتوسطة عن الرأسمالية القومية، كما كان إيذانًا بظهور نظريات القومية غير الديمقراطية وابتعاد القوميين عن الطبقة العاملة.»[15] وقد يراها فريق ثالث «هيئات جديدة تحاول التعبير عن مشاعر الشعب.»[16]

ولكني أرى في هذه الاختلافات الشاسعة بين الكتاب الاشتراكيين في تحليل الحقيقة التاريخية لهذه المنظمات، نتيجة طبيعية لانحراف الفكر الاشتراكي في مصر منذ بدايته ناحية اليمين أو ناحية اليسار، وغيبته عن التعبير الثوري، لابتعاده عن الشعب. بل إن

[14] فوزي جرجس، دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي، ط. أولى، الدار المصرية للكتب، ١٩٥٦م، ص١٧٤.

[15] إبراهيم عامر، ثورة مصر القومية، دار النديم، ١٩٥٧م، ص٧٢، ط. أولى.

[16] راشد البراوي، حقيقة الانقلاب الأخير في مصر، ط. أولى، ١٩٥٢م، ص٧٨.

عزلة الفكرة الاشتراكية عن الشعب هي التي أدت إلى الطابع السائد على الحركة الاشتراكية المصرية في انحرافاتها اليمينية المستمرة — في المستوى النظري — وذيليتها للسلطات المتوالية على الحكم. كما أنني أفسر بهذه العزلة عدم يقظة بعض الاشتراكيين في مصر على حقيقة الدعوات القومية، فليست «مصر الفتاة» أو «الإخوان المسلمون» تعبيرًا عن طبيعة الحركة القومية، وإنما هي انحرافات عن هذه الطبيعة في تلك المرحلة. وكذلك أفسر بهذه العزلة ما انطوت عليه «المصري للمصري» من قوقعة فردية اقتصادية تحوط العامل الاقتصادي في تطور المجتمع بهالة ميكانيكية من الفهم الجامد.

ولقد أدت هذه الانحرافات إلى تفسيراتٍ خاطئة للمعاهدة التي توَّجت هذه الفترة عام ١٩٣٦م. فبينما دمغها البعض بالخيانة،[١٧] وصفها البعض الآخر بأنها خطوة هامة في نضال الشعب في سبيل الاستقلال.[١٨]

وفي هذا الوقت تمامًا، كتب سلامة موسى «الدنيا بعد ثلاثين سنة» مضمنًا رأيه في الواقع المعاصر له، ممنهجًا تحليله للأحداث بمنهج مغاير لنظرته السابقة، معبرًا — إلى حدٍّ كبير — تعبيرًا تقدميًّا عن كفاح الشعب المصري. فقد وضع المعاهدة في مكانها الصحيح حين قال إنها جسَّدت التهادن الشديد بين التيارات السياسية للطبقة المتوسطة من جانب، والاستعمار من جانبٍ آخر.

يقول في «كتاب الثورات» (ص١٩٠): «وكان الإنجليز في حاجةٍ إلى تأييد الشعب لنظام الحكم؛ لأن هدير الحرب الكبرى الثانية التي بدأت في ١٩٣٩م كانت لها ذبذبة تُحَسُّ وإن لم تُسمَع في ١٩٣٤م! واحتاج الإنجليز إلى أن يربطونا بمعاهدة تكفل لهم الأمان والمعونة إذا وقعت الحرب. ولم يكن من المعقول أن يوقع هذه المعاهدة إسماعيل صدقي وفؤاد دون نواب الشعب. وجيء بالوفد إلى الحكم، ووقعت معاهدة ١٩٣٦.»

وبعد أن كانت العالمية عنده تعني تجمعًا دوليًّا للحكومات المختلفة — هذا الحلم البرجوازي الذي أورده الكاتب الإنجليزي ويلز — أصبحت تعني مرحلة تالية للمرحلة القومية في ظل الاشتراكية، لذلك رأى في الاشتراكية والاستعمار «نقيضان لا مصالحة بينهما» على حد تعبيره، وأن الاشتراكية لا تتعارض مع القومية في حركتها الثورية؛

[١٧] دراسات في تاريخ مصر السياسي، ص١٧٨.

[١٨] ثورة مصر القومية، ص٧٤.

«إن جميع الاشتراكيين في مصر هم قبل كل شيء وطنيون غالون في وطنيتهم لا يطلبون الاستقلال لمصر وحدها، بل للهند والجزائر والعراق ومراكش وغيرها.»[١٩]

«إن استقلالنا يقتضي مكافحة الاستعمار أينما وجد.»[٢٠]

ثم يفسر الحركات الفاشية تفسيرًا أقرب إلى الصواب، حين لا يعثر في المرحلة التاريخية التي كنا نجتازها وقتئذٍ على أية أوجه للتشابه بينها وبين التركز الهائل للاحتكارات الألمانية والإيطالية، ودرجة التنظيم والوعي السياسي العاليين في صفوف الطبقة العاملة في مركزة تلك الاحتكارات. فكان للتضليل باسم الاشتراكية بين العمال معنى خطيرٌ في كسب الجيوش الهائلة من الأيدي الصانعة لأدوات الحرب والاستعمار. كما أن العنصرية النازية، كانت تخدم مباشرة أهداف الاحتكار الألماني في السيطرة على الاحتكارات العالمية الأخرى. وكذلك كان للتضليل بالاشتراكية الوطنية والجنس الآري تراثٌ ضخمٌ عريقٌ في جوف التاريخ الأوروبي، في الفلسفة والسياسة على السواء.

أين فاشية أحمد حسين إذَن، التي نبتت في بلدٍ مستعمرٍ تخطو فيه الطبقة المتوسطة على أعتاب أشباه الإقطاعيين وعملاء رأس المال الأجنبي، والطبقات الشعبية فيه لا تشكل خطرًا عاجلًا على كيانه؟ إنها كما وصفها سلامة بدقة مجرد مداعبات للفاشية. أما جماعة الإخوان المسلمين، فقد تكاتفت في خلقها عوامل التخلُّف الحضاري والأساليب غير الديمقراطية في الحكم، التي أتاحت للدين أن يكون ستارًا مظلمًا في بلدٍ يقدس الدين، وغالبيته تعتنق الإسلام، وثقافته بعيدة عن أضواء الحضارة والديمقراطية في القرن العشرين. لذلك كانت الفرصة مهيأة للفئات الدنيا من البرجوازية التي تتوسل بأكثر القيم المحافِظة رجعيةً، لتغطية تكوينها الاقتصادي والاجتماعي الشديد القلق والذبذبة. ولهذا لا تكون تلك الهيئات معادية للشعب أصلًا، ولكنها تصل إلى هذه المعاداة فعلًا. كما أنها لا تعلن مطلقًا انسلاخ الطبقة المتوسطة عن الرأسمالية القومية، فهذا الفهم تخريب يساري للحركة القومية. وهي لا توجز قطعًا مشاعر الشعب التي كانت تغلي وقتذاك بالثورة على الاستبداد الداخلي والاستعمار الأجنبي معًا. وإنما هي تجسيد مخلص لما كنا نغطُّ فيه من تخلفٍ حضاريٍّ بالغ القسوة، عانقت عناصره العديدة التقاليد غير الديمقراطية

---

[١٩] تربية سلامة موسى، ص١٦٦.

[٢٠] المصدر السابق، ص١٦٧.

في أسلوب الحكم وانخفاض مستوى الوعي إلى الحضيض، والبلبلة الفكرية العنيفة بين الشرق والغرب.

يؤرخ سلامة لهذه الفترة بانطباعات المفكر الثوري قائلًا: «وكلما فكرت في كفاحنا السياسي أحس ألمًا للعقم الذي لازمه إلا القليل المثمر الذي حاول المستبدون والمستعمرون إفساده. فقد أثمر هذا الكفاح دستورًا غيَّره المستبدون مرة، ثم عطلوه مرة، ثم ألغوه واستبدلوا به آخر مرة. **ونجحوا في أن جعلوا ديمقراطيتنا كاريكاتورية**. ولكن مما يبعث السرور إلى نفسي أني لم أتضعضع ولم أترك المعسكر الوطني لمكافحة المستبدين والمستعمرين كما فعل كثير من الأدباء ممن طمسوا النور الذي كان في قلوبهم وأطفئوا وهج نفوسهم كي يصلوا إلى حياة أو مال فانحازوا إلى الاستعمار الأجنبي أو الاستبداد الوطني.»[٢١] ويعترف أن «المصري للمصري» كانت نشاطًا اقتصاديًّا بعث «روحًا جديدةً من اليقظة والإحساس الوطني» كما كان إكباره من شأن الفراعنة ومن شأن عرابي «بعثًا للنخوة الوطنية».

وأول ما نلقاه في «الدنيا بعد ثلاثين سنة» هو نبوءته بأن مجتمعنا عام ١٩٦٦م سوف يكون اشتراكيًّا بأن تؤمم الدولة «عصب الإنتاج» ويتطور معنى الديمقراطية «من الحكم على حساب الشعب إلى الحكم لمصلحة الشعب» (ص٣٦). ولو أننا أجرينا مقارنة موضوعية بين حلم ١٩٢٦ وحلم ١٩٣٦ لأحسسنا تغيُّرًا جذريًّا في منهج الرؤية الفلسفية للمجتمع. فقد ذاب التطور التدريجي البطيء للمجتمع الفابياني في نيران الأحداث العالمية والمحلية المتلاحقة، وازدهار التجربة الاشتراكية الأولى في الاتحاد السوفييتي، واتضاح معالم المقدمة التمهيدية للحرب العالمية الثانية، التي بدأت استعمارية وانتهت تحريرية بتحوُّل الاشتراكية إلى نظام عالمي.

يقول سلامة موسى في تربيته (ص١٥١): «وجدت أن تفكيري في السياسة والثقافة كان على الدوام يساريًّا، وفي الأغلب ارتياديًّا ... ومما يلاحظ أن جميع الكتاب في مصر بدءوا حياتهم الأدبية مذهبيينَ ارتياديينَ، ثم انتهى كثير منهم إلى ملاذ التقاليد يدعون إلى الفعل الماضي بدلًا من اقتحام المستقبل. كما أني أجد أن لي استغراضًا ديمقراطيًّا في جميع ما أكتب يحملني على مكافحة الظلمات التي لا تزال حية في الشرق العربي؛ في

[٢١] المصدر السابق، ص١٧٠.

الاجتماع والاقتصاد والعقيدة. ولكن لم يتغير موقفي من حيث إني كاتب مذهبي يساري أكافح الرجعيين الذين يجدون الحكمة خلفنا لا أمامنا، كما أكافح أيضًا الإقطاعيين الذين يعارضون الاتجاهات الديمقراطية في المنطقة العربية.»

وتُعَدُّ هذه الكلمات وصفًا موضوعيًّا دقيقًا لما ظلت بلادنا ترزح تحته من نير العبودية طيلة السنوات التي شاركت فيها الطبقة المتوسطة بنصيبٍ صغيرٍ في السلطة إلى جانب كبار الملاك وعملاء الاستعمار. غير أن الفكر الاشتراكي الذي تطوَّر على أيدي آخرين من الأجيال التالية لجيل سلامة موسى، قد أسهم في الارتفاع بمستوى الوعي لدى الطبقات الشعبية من العمال والمثقفين، وجاءت هبَّة ١٩٤٦م تلخيصًا رائعًا للمد الثوري آنذاك «... وذات مساء وكان ذلك في ١٢ يوليو من هذا العام ١٩٤٦م كنت نائمًا على أسفلت غرفة مظلمة في سجن الأزبكية مع نحو أربعين من المتهمين بالسرقة والضرب والفسق والقتل وحيازة المخدرات وغير ذلك، وكانت تهمتي أني أفكر وأدعو إلى الجمهورية أو الشيوعية. وكانت خشونة الأسفلت تمنعني من النوم وتؤلمني فأَرِقْت، وأخذت ذاكرتي تعرض لي فيلم حياتي الماضية، فذكرت الحرية التي كنت أتمتع بها في ١٩١٤ حين كنت أكتب مقالات في «المستقبل» لو أن بعضها نشر هذه الأيام لقادوني إلى السجن. وذكرت العناء الذي لقيته في الدراسة والتأليف، وعددت نحو عشرين كتابًا أَلَّفتُها لأبناء وطني أخلصت فيها النية وبذلت المجهود كي أنير وأعلم، وكي أسمو بالشباب إلى مُثْلَيات القرن العشرين وأخرجهم من ظلمات القرون الماضية. ثم تأملت حالي على الأسفلت الخشن، وكيف أني لم أجمع مالًا ولم أحصل على الكرامة التي يستحقها من يخدم ويخلص في الخدمة. وكان إلى جنبي نصف رغيف هو عشائي الذي قررته لي الحكومة المصرية. وأخذت أفكر وأجتر التفكير وعقلي يتضوَّر من الألم، إلى أن أصبح الصباح ودخل علينا رجل بقُفة بها خبز، فناولني رغيفًا للفطور وضعته فوق نصف الرغيف الذي تناولته في المساء السابق. وهكذا يفعل بنا الاستعمار والاستبداد المتحالفان.»[٢٢]

لقد أنضجته الأحداث، فتفتحت رؤياه الاشتراكية منذ إرهاصات الحرب العالمية الثانية ونهايتها بما أضافه النظام الاشتراكي العالمي من نجاحاتٍ متوالية في مجال التطبيق. ولذلك أصبح المستقبل الاشتراكي للعالم — عند سلامة موسى — نتيجة حتمية للتطور

[٢٢] المصدر السابق، ص١٦١.

الإنتاجي.[٢٣] وأضحت المشكلة التي تتحدانا في مصر «هي الفقر كيف نعالجه بل كيف نمحوه.»[٢٤]

وهكذا أقبلت حركة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢م لتملأ فراغ المد الثوري الذي افتُعِلَت له السدود عام ١٩٤٦م على اليد الحديدية «صدقي» وفي ٢٦ يناير سنة ١٩٥٢م على أيدي السراي والاستعمار وتهادن الوفد.

ولقد استقبل الفكر الاشتراكي سلطة يوليو بما كان عليه من بلبلة أيديولوجية وتفتت تنظيمي يتنازعه من اليسار إلى اليمين، ومن اليمين إلى اليسار، فقيل إنها دكتاتورية عسكرية، وإنها فاشية، وإنها انقلاب عميل للاستعمار الأمريكي. ولا ريب أن الشكل الخارجي لحركة يوليو كان عاملًا هامًّا فيما قوبلت به من ارتياب، إذ إن عدم ارتباطها المباشر بإحدى المجموعات السياسية، وانبثاقها عن الجيش، أحاطها بشبهاتٍ قوية تقرِّب بقائليها من التفسيرات المتطرفة في تناقضها. أما سلامة موسى فاستقبلها بصورةٍ مغايرة، إذ هو يحدد «أن أعظم الأسباب لثورة ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر هو الفشل الذي انتهت إليه ثورة ١٩١٩، فشلها في استخلاص الاستقلال من الإنجليز وإيجاد العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب.»[٢٥] ثم ينقل إلى القرَّاء لوحة «الديمقراطية الكاريكاتورية» التي حكمت مصر ١٣ عامًا دون برلمان!

استطاع سلامة موسى كمفكر اشتراكي — بمعزل عن التنظيمات السياسية — أن يضع حركة يوليو في مكانها بين الثورات، فجعل منها امتدادًا لتحركات الشعب المصري منذ عمر مكرم وأحمد عرابي إلى بداية الحلقة الأولى من الثورة القومية عام ١٩١٩م إلى هذه الحلقة الجديدة التي أنجزت فيها الناصرية جانبًا كبيرًا من مهام الثورة الوطنية الديمقراطية. ذلك أن سلامة قد سبق له أن حلَّل الثورات — عبر التاريخ — على أنها انتقال السلطة من طبقةٍ إلى أخرى، أو من مجموعةٍ من الطبقات إلى واحدةٍ منها، أو إلى حلف طبقي جديد (راجع كتاب الثورات). ولا شك أنه استمد هذا التفسير العلمي من الماركسية، إذ يعترف في تربيته (ص٢٦٩): «أنه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس.» وفي كتابه عن برنارد شو (ص٧٨) يقول: «هذا الرجل — ماركس —

[٢٣] المصدر السابق، ص٢٣٥.

[٢٤] المصدر السابق، ص٢٤٤.

[٢٥] كتاب الثورات، ١٩٥.

أعظم فيلسوف ظهر في العالم إلى الآن.» لذلك ارتفعت الاشتراكية عنده من المستوى الفابياني إلى ما يقرب من المستوى العلمي «... وإذا كان لا بد لي من عقيدة، فإني أُومِن بها عندما تكون ثمرة الحقائق العلمية. فإني أعتقد مثلًا بالمستقبل الاشتراكي للعالم كما لمصر وأعمل له. لأن الاقتصاديات العصرية تومئ بذلك.»[٢٦] وبهذا المنهج يواكب سلامة حركة ٢٣ يوليو:

- «... وقد عشنا هذه الأيام الماضية، ونحن في ارتفاع، في غلواء، نصنع تاريخنا بأيدينا ونقطع بيننا وبين عار العبودية والذل والخضوع للمستعمرين ونخطط الخطط للمستقبل.»
- «لقد كنا نعيش سدًى قبل ٢٣ يوليو ... كان الظلام حالكًا وكان الغد أحلك من الأمس. وكان الاجتراء على أن نعيش شرفاء ونتحدث باللغة الشريفة ونحلم الأحلام المُرَجِّية يسلط علينا ألوانًا من العقوبات القاسية، فكنا نرتد إلى الصمت ونلوذ بالخفاء ... أما الآن فلم تعد تنقصنا الحوافز، ولم تعد تنقصنا الآمال، فلنكن شجعانًا ولنكن عظماء، ويجب لذلك أن نرفض ركود الموت ونطالب نمو الحياة.»
- «والآن يجب أن نؤيد الثورة ونعين أهدافها وفلسفتها وندعو إلى محو القيود القديمة وأشكالها المختلفة. **ثم نبني الاشتراكية على أصولها الصحيحة** دون أن نلجأ إلى الغش أو الخديعة. وقد سبق لنا أن ضحكنا حين سمعنا «مقامًا كبيرًا» — يقصد الملك — يقول إنه اشتراكي. ونرجو ألا نضحك مرةً أخرى.»
- «وعلينا أن نأخذ في مستقبلنا بمبدأين كي يعم التمدُّن بلادنا؛ وهما:

(١) إنشاء المصانع الكبيرة بالمئات والألوف.
(٢) التفكير الاشتراكي الذي يربي الضمائر ويجعل القلوب تفكر والعقول تحس.»

- «وفي النهاية أقول: إن التقدير الصحيح لثورتنا لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الوجدان الذي للروح العصري في العالم في جميع معانيه ومركباته. والأساس لهذا الروح هو الإنتاج الصناعي الآلي الذي نتسلط به على الطبيعة، ونستخدمها ونغيِّرها.»

---

[٢٦] تربية سلامة موسى، ص٢٧٤.

كتب سلامة موسى هذه الكلمات في سبتمبر من عام ١٩٥٢م (راجع كتاب «انتصارات إنسان» من ص ٩٠ إلى ص ٩٥).

ثم كتب في نوفمبر من نفس العام مقالًا بعنوان «الثورة ومستقبلنا الاقتصادي»، وفي يوليو سنة ١٩٥٦م كتب «من أحمس إلى جمال عبد الناصر» شارحًا الأهداف الكبرى للرأسمالية القومية في التصنيع وخطة التنمية والإصلاح الزراعي ومعركة السويس.

وبالرغم من أن اشتراكية سلامة موسى ظلت بمنأى عن التفاصيل الدقيقة للماركسية اللينينية، فإنها ظلت بعيدة أيضًا عن أية خطوط عامة للأحزاب الاشتراكية اليمينية في أوروبا. وكادت تكتسب من سمات البرجوازية الصغيرة قلقها وتوترها وذبذبتها الشديدة بين الاشتراكية العلمية واشتراكيات البرجوازية الصغيرة … إلا أن تعاظم القوى الاشتراكية في العالم، وتطور مجتمعنا في إطار البلدان المستقلة حديثًا، جعل من سلامة موسى في المرحلة الأخيرة من تطوره، صديقًا مخلصًا للاشتراكية العلمية.

إن كتابه عن برنارد شو — صدر عام ١٩٥٧م — يصوِّر هذه المرحلة تصويرًا دقيقًا. يعرِّف سلامة الاشتراكية (ص٥٧) بأنها تأميم أدوات الإنتاج الرئيسية في المجتمع. ويؤكد في الصفحات (من ٥٨ إلى ٦٠) أن الاشتراكية جرثومة مفيدة للمجتمع تنمو في أحشاء الرأسمالية فتقضي عليها، إما بالتدريج، أو بالسكتة الثورية. والنظام الاشتراكي هو الحل الوحيد لمأساة الإنسان في المجتمع الطبقي (ص٦٢، ٦٥، ٦٦) والتأميم هو القاعدة الفسيحة التي تُبنى عليها الاشتراكية. وبالتالي فالتأميم في المجتمعات المتحررة يُعَد عملًا تقدميًّا (ص٦٤). والاشتراكية في السياسة الدولية هي التعايش السلمي بين النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة.

ويقدم لنا سلامة موسى نتائج دراساته للاشتراكيين الطوباويين فيقول إن اشتراكيتهم «كانت في الأكثر أمنيةً إنسانية، ولم تكن برنامجًا علميًّا» (ص٧٦). ولكنه يبادر بالتقاط الجانب الإيجابي في هذه الاشتراكيات، إذ هي «انطوت على ثلاثة أشياء:

(١) فكرة الجمعيات التعاونية.
(٢) فكرة النقابات العمالية.
(٣) فكرة الاشتراكية» (ص٧٧).

والاشتراكية الإنجليزية فاشلة في تطوير المجتمع البريطاني إلى الاشتراكية؛ لأنها نابعة من أيديولوجية الطبقة المتوسطة، وناشئة بين ركام التقاليد والقيم الهابطة في ميزان

الوعي الثوري (ص٧٩). ثم يقدم نقدًا ذاتيًّا بالغ الخطورة لمراحل تطوره السابقة، فيعترف «... علينا ألا ننسى أن هذه الاشتراكية التدرُّجية قد أخَّرت التفكير الاشتراكي الثوري، وما زلت أذكر أني طيلة انتمائي إلى الجمعية الفابية، سواء وأنا في لندن وبعد ذلك في مصر، لم أكن أسمع عن اسم ماركس إلا قليلًا جدًّا. **ولم أكن أعرف أن الاشتراكيين في أوروبا يهدفون إلى الثورة لا الإصلاح.** بل إنهم كانوا ولا يزالون يعدون الإصلاح عائقًا للثورة. وهذا صحيح إلى حدٍّ بعيد. انضممت إلى الجمعية الفابية في ١٩٠٨م وبقيت معنيًّا بمؤلفاتها وتوجيهاتها أكثر من عشرين سنة. ولما ألفنا الحزب الاشتراكي في مصر كانت تعاليم هذه الجمعية في ذهني أكثر من تعاليم ماركس. أي إننا كنا نبغي التنوير الاشتراكي عن طريق الإصلاحات المتدرجة. وليس معنى قولي هذا أننا أهملنا ماركس تمامًا. فإن التفسير الاقتصادي للتاريخ، كما رسم منهجه ماركس، كان بارزًا في أذهان الفابيين. ولكن فكرة الطبقات، والضدية الاجتماعية، والثورة، كانت غائبة عن أذهاننا إلى حوالي ١٩٢٥م. وبعد ذلك شرع الاشتراكيون بجميع ألوانهم يدرسون ماركس. وزاد هذا الدرس قوة واندفاعًا عقب أزمة ١٩٣٠م التي أوضحت ركاكة النظام الاقتصادي وضرورة استبدال النظام الاشتراكي به» (ص٨١). وينتقل بعد ذلك إلى تحليل اشتراكية حزب العمال الإنجليزي على أساس أن طبيعة تكوينه الطبقي وأيديولوجيته الفابية، أدتا إلى الذيلية في ركاب الاحتكارات البريطانية. ويفسر انحراف برنارد شو إلى الأفكار الفاشية **بانتمائه إلى الطبقة المتوسطة**، فلم تكن أفكاره مع الشعب على طول الخط كما أن **الإيمان بالاشتراكية التدريجية** رافق الكثيرين إلى أقصى اليمين، إلى الفاشية. وأخيرًا يصل إلى أن النظام الاجتماعي كالهرم، قاعدته هي الخطوط الاقتصادية، وجدرانه هي البناء الاجتماعي، وقمته هي مجموعة القيم والمبادئ والنظريات الفكرية والسياسية والأخلاقية (ص١٣٢). والغريب حقًّا أن سلامة ينتهي في تحليله لشخصية برنارد شو السياسية أنه بدأ اشتراكيًّا متدرجًا، وانتهى شيوعيًّا ثوريًّا (ص١٣٤)، ولو أن الكاتب الأيرلندي كان حيًّا يرزق لاستنكر هذا التحليل، بل إنني لا أستطيع القول بأن سلامة كان يعني برنارد شو فعلًا، ولكني أستطيع أن أقول إن سلامة موسى كان يرى نفسه في مرآة المستقبل، مرآة الحلم والأمنية أن يصبح اشتراكيًّا ثوريًّا، فقد عاش حياته وفكره يناضل من أجل «الحقيقة» الاشتراكية فنالت منه الظروف التاريخية لمجتمعنا — من تخلف حضاري وتقاليد غير ديمقراطية في أسلوب الحكم — أن يتخلف عن اللحاق بركب

الاشتراكية العلمية الثورية منذ بدايته. وخسر سلامة في مرارة هذا الكفاح المضني للوصول إلى المنهج الاشتراكي السليم، خسر ثلاثة أرباع عمره أسيرًا لفلسفة الاشتراكيات البرجوازية الصغيرة، غير أنه اكتسب من معاناته العنيفة في البحث الجاد المتواصل من أجل منهج علمي للاشتراكية، اكتسب أصالة الوعي وصدق الحدس وصواب النظرة، ولو أن هذا كله جاء متأخرًا، فلم يتمكن من أن يؤثر في الأجيال التالية تأثيرًا ينأى بها عن الانحرافات الشاذة التي قوبلت بها ثورتنا.

غير أن تأثير سلامة موسى الحقيقي، وأضواء مدينته الفاضلة، تبدو واضحة في كثيرٍ من الكتابات المعاصرة. ولقد ظهرت في نفس الوقت كتابات منحرفة عن ثورتنا، تفضِّل الأنظمة الفاشية على النظام الاشتراكي،[٢٧] غير أن مشروع الميثاق للعمل الوطني جاء في موعده ليقطع على الانتهازيين والمرجفين كافة محاولاتهم لتشويه التجربة التي تضيفها بلادنا كنموذج رائد لتقدم البلدان المستقلة حديثًا. جاء الميثاق ليقول:

- «إن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية.»
- «كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية.»
- «إن الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم.»
- «إن رأس المال في تطوره الطبيعي في البلاد التي أرغمت على التخلف لم يعد قادرًا على أن يقود الانطلاق الاقتصادي.»
- «إن الرجعية ما زالت تملك من المؤثرات المادية والفكرية ما قد يغريها بالتصدي للتيار الثوري الجارف، خصوصًا في اعتمادها على الفلول الرجعية في العالم العربي المستوردة من جانب قوى الاستعمار. إن اليقظة الثورية كفيلة تحت كل الظروف بسحق كل تسلل رجعي مهما كانت أساليبه ومهما كانت القوى المساعدة له.»
- «إن الاشتراكية مع الديمقراطية هما جناحا الحرية.»

ولا يقدم لنا مشروع الميثاق هذه المبادئ مجردة عن صورة العالم المعاصر، كما يراها قائد الثورة. إن إطار هذه المبادئ هو التغيُّرات الجذرية التي طرأت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

[٢٧] راجع كتاب «الاقتصاد السياسي»، أحمد عبد الخالق، المكتبة الثقافية، دار القلم، ص٣٩، ٤٠.

«ويمكن تلخيصها فيما يلي:

أولًا: تعاظم قوة الحركات الوطنية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، حتى لقد استطاعت هذه الحركات أن تقود معارك عديدة ومنتصرة ضد القوى الاستعمارية، ومن ثَم أصبح لهذه الحركات الوطنية تأثير عالمي فعال.

ثانيًا: ظهور المعسكر الشيوعي كقوة كبيرة يتزايد وزنها المادي والمعنوي يومًا بعد يوم في مواجهة المعسكر الرأسمالي.

ثالثًا: التقدم العلمي الهائل الذي حقق طفرة في وسائل الإنتاج فتحت آفاقًا غير محدودة أمام محاولات التطوير.»

هذه الوثيقة الخطيرة لا تضاف إلى تراث الاشتراكيات الوطنية عند النازيين والفاشيست، أو الاشتراكيات الديمقراطية عند الأحزاب الإمبريالية. إن مشروع الميثاق هو الإضافة المنهجية المتكاملة التي قدمتها مصر ممثلة في قائد ثورتها القومية إلى تراث البلدان المستقلة حديثًا، إلى كتابات نهرو وسوكارنو وسيكوتوري وكوامي نكروما. ولا شك أن طبيعة هذه البلدان تتفاوت تاريخيًّا وحضاريًّا — على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية — ولكن جمهوريتنا تحتل مكانًا تقدميًّا في طليعة الكفاح من أجل التحرر الوطني.

ولا شك أيضًا أننا نستطيع أن نستشف من الرؤية الاشتراكية عند سلامة موسى، أنه لو كان حيًّا بيننا هذه الأيام لسارع إلى تعميق هذه المعاني في وجداناتنا. ذلك أن مذهبه في الحياة «هو الإيمان بالإنسان. هذا الإنسان الذي يخترع الخرافات ويقيم العروش ويقيد بها نفسه ثم يُفيق فإذا به يحمل المعاول ويحطِّمها. ويعرف عندئذٍ أنه ليس في الدنيا ما هو أغلى من الحياة سوى الحياة الحرة».[٢٨]

[٢٨] كتاب الثورات، ص٨.

الفصل الخامس

الحيَّة ... ومأساة الإنسان

كانت الصدمة العنيفة التي واجهت سلامة موسى، حين وطِئت قدماه أرض لندن لأول مرة عام ١٩٠٨م، هي الفروق الضخمة بين صورة المرأة الأوروبية، وصورة المرأة في مصر.[١] فقد أحس بالمرأة الإنجليزية كائنًا إنسانيًّا يختلف كثيرًا عن السَّحنة الآدمية المصرية التي نسميها — تجاوزًا — بالمرأة.

وبقيت رواسب هذه الصدمة الذهنية والاجتماعية في صحبة سلامة موسى حتى أواخر إنتاجه الفكري، إذ كانت مفاهيمه عن الحياة في تطورٍ دائب مستمر، وكذا أيضًا كانت المرأة تتقدم إلى أمام، ومع ذلك فإن الصورة القديمة لم تفارق خياله، وهو يحس خيوطًا «معاصرة» قوية تشده إلى ذلك الماضي، ولم تكن هذه الخيوط سوى نماذج حية للمرأة القديمة ما تزال تعيش في دنيانا.

وربما كان عود الثقاب الذي أشعل نور الأمل في وجدان سلامة نحو المرأة هو الكاتب النرويجي العظيم إبسن؛ لأن «الواقع» الذي رآه الشاب المصري، متمثلًا في نساء إنجلترا، كان المظهر السطحي للواقع الحقيقي، وحين وقعت عيناه على هذا «الواقع الحقيقي» كما رسمه إبسن، وعى جيدًا أن الاختلاف بين المرأة الأوروبية وزميلتها المصرية، هو — في جوهره — اختلاف دَرَجي فحسب، وبدأ هذا المعنى يترسب في أعماقه بشكلٍ ثوري، ورأيناه على التو يبحث عن «أوجه الاتفاق» بين الإنجليزية والمصرية، فلم يجد بينهما اتفاقًا، وإنما اكتشف حقيقة الاتفاق بين النظام الاقتصادي الأوروبي، والنظام الاقتصادي في الشرق العربي.

---

[١] راجع «مقدمة السوبرمان»، ص٢٧.

لم يكتشف اتفاقًا حاسمًا بين النظامين، وإنما أحس بقرابة شديدة بينهما، تقرب في قوتها رابطة الدم.

وبالفعل كانت أوروبا تغلي بالثورة الصناعية، ومجتمعها الرأسمالي في أوج اكتماله. بينما كانت البلاد العربية ترسف في أغلال الأنظمة الإقطاعية (وأحيانًا العبودية). والخيط الذي يربط بين المرأة في المجتمع الإقطاعي وزميلتها في المجتمع الرأسمالي هو «النظام الطبقي» الذي يشمل كليهما. أما وجه الاختلاف — النسبي — بينهما، فقد لمس الجوهر على الأقل، والمظهر في الأكثر.

لمس الجوهر حين نزلت المرأة الأوروبية — إلى حدٍّ ما — إلى ميادين الإنتاج وهجرت البيت. ولمس المظهر في أن المرأة — في المجتمع البرجوازي — أصبحت «حرة» في الذهاب إلى الكنيسة والنادي ومرافقة الأصدقاء، بينما لم تغادر المرأة العربية جدران الحريم.

وجاء إبسن، فأزال غشاوة تلك المظاهر الأوروبية بأن قال لنا في صراحةٍ وصدق: إن خروج المرأة — في أوروبا — لا يحقق وجودها وحريتها بقدر ما يحقق حرية الرجل الأوروبي في السيادة على أنثاه؛ إذ هو يصنع منها «لعبة» يدللها بالنزهات والملابس الفاخرة والرحلات، ولا يضع على وجهها نقابًا أسود، وإنما يضع لها نقابًا رقيقًا أبيض من البودرة وأحمر الشفاه، لتصبح في النهاية «دمية» يلهو بها على الفراش.

وحين ثارت «نورا»[٢] على هذا الوضع، وهجرت بيت الزوجية إلى بيت الحياة الكبير، كانت أوروبا كلها تتهيأ لولوج هذا الباب.

ومن نقطة الانطلاق هذه بدأت حرية المرأة تتحدد في ذهن سلامة موسى، فإنها لم تصبح شيئًا مستقلًّا عن بقية مظاهر النشاط الإنساني في المجتمع؛ لأن نظامًا أساسيًّا يتشكل على قاعدته كل مجتمع يفرز كافة الظواهر الاجتماعية ومنها حرية المرأة.

ولذا كان العمل من أجل «حرية المرأة» بمعزلٍ عن العمل من أجل «حرية المجتمع» وَهْمًا من الأوهام، بل إن حرية المرأة — في حقيقة الأمر — هي وجهٌ واحد من وجوه الحرية لا يمكن تحقيقه على حدة.

ولذا — أيضًا — كان الهدف الأول لسلامة موسى هو الحصول على «مفهوم متكامل للحرية» نستضيء به في تغيير أحوال المرأة العربية.

[٢] بطلة مسرحية «بيت الدمية» لإبسن.

ونحن نراه — منذ كتب «مقدمة السوبرمان» — عاكفًا على «بلورة» فلسفته في الحرية. حتى إذا قرأنا له «المرأة ليست لعبة الرجل» — صدر عام ١٩٥٦م — تعرفنا على الجذور الحقيقية لدعوته إلى تحرير المرأة. ففي هذا الكتاب، أحسسنا منهجًا علميًّا يسيطر على فهمه لكل مظهر اجتماعي، وعلى ضوء هذا المنهج رأى سلامة في المرأة المعاصرة امتدادًا للصراع الاجتماعي بين البشر.

وحرية المرأة في ظل الرأسمالية هي موضوع كتاب سلامة موسى «المرأة ليست لعبة الرجل». وعلى ضوء التطور التاريخي للمجتمع البشري، استنبط منهجه العلمي في رؤية الظروف الموضوعية المحيطة بالمرأة المعاصرة. ولذلك هو يسألها (ص٧): «إن الرجال يتهمونك بأنك غير ذكية، غير شجاعة، غير بصيرة، لم تتفوقي في الاختراع أو الاكتشاف، ولم تبرزي في العلوم أو الفنون. وكل هذه التهم صحيحة؛ ولكنها صحيحة لأنك تُمضِين حياتك محبوسة بين أربعة جدران في البيت، ولو قُدِّرَ لنا نحن الرجال أن نُحبَس كذلك لكنا في هذه الحال التي تُتَّهَمين أنت بها.»

والزواج — المبني على أساس المجتمع الطبقي — هو الذي أغلق على المرأة أسوار السجن؛ لأن هذا الزواج هو الشكل العائلي الأول الذي بُنِيَ على أسس اقتصادية وليست طبيعية، وهذه الأسس هي انتصار المِلكية الخاصة على المِلكية الجماعية الأصلية التي نمت نموًّا طبيعيًّا. فحكم الرجل للعائلة، ورغبته في إنجاب أطفال «موثوق من أبوتهم» ليرثوه بعد موته، كانت هي أسباب الزواج التي يعترف الإغريق بها، كان عبئًا على بقية أفراد الأسرة وواجبًا عليهم نحو الآلهة والدولة والأسلاف يجب أداؤه. وكان القانون في أثينا يجعل الزواج إجباريًّا باعتباره وفاء من الرجل بالحد الأدنى لما يسمى بالواجبات الزوجية. وعلى ذلك فإن الزواج لم يظهر في التاريخ باعتباره توافقًا بين الرجل والمرأة بأي حال، وإنما على العكس، فقد ظهر الزواج باعتباره خضوعًا من جنسٍ لجنسٍ آخر، فلم يكن التنازع بين الجنسين قد أعلن إلى اللحظة التاريخية التي ظهر فيها الزواج. ويقول ماركس في كتابه «الفكر الألماني»:[٣] «إن التقسيم الأولي للعمل هو تقسيمه بين الرجل والمرأة من أجل تربية الأطفال. وأضيف أن أول صراع طبقي ظهر في التاريخ كان الصراع بين الرجل والمرأة في ظل الزواج، وأنه أول خضوع طبقي يتمشى مع خضوع المرأة للرجل، فقد كان الزواج تقدمًا تاريخيًّا كبيرًا، ولكنه في نفس الوقت ظهر مع مولد الرقِّ والملكية

[٣] اشترك إنجلز في تأليفه عام ١٨٤٦م ونشرت الترجمة الإنجليزية عام ١٩٣٩م.

الخاصة، ولذلك فإن هذا العصر — أي عصر الزواج — الذي يستمر إلى اليوم، هو الشكل المركب للمجتمع المتمدن الذي نستطيع أن ندرس فيه طبيعة الصراع والتناقض.»

وعندما يقول سلامة موسى (ص٤٧): «لقد نالت المرأة حريتها الخارجية في أوروبا، ولكنها إلى الآن لم تحقق حريتها الداخلية، وهي هنا مثل المرأة المصرية التي تحررت، عمليًّا، من الحجاب المنزلي، ولكنها لا تزال، نفسيًّا واجتماعيًّا، في الحجاب. والمرأة لذلك أقل من الرجل.» عندما يقول سلامة موسى هذه الكلمات، إنما يذكِّرنا بقصة طويلة مريرة … هي قصة المرأة العربية … وقصة حريتها المسلوبة.

ففي مصر — على سبيل المثال — بقيت المرأة في عصر البداوة الذهنية والاجتماعية، إلى أن طرق الاستعمار أبواب ديارنا، ومن ثَم اتحدت الجبهتان الرجعيتان: «النظام الإقطاعي والاستعمار الأجنبي» في الإبقاء على ظلام هذه البداوة. حتى إن مدرسة ثانوية واحدة للبنات في بلادنا لم تُفتَح إلا في عام ١٩٢٥م! وقد أصرت الناظرة الإنجليزية حرصًا على التقاليد العربية والدين الإسلامي! أن تأتي الطالبات إلى المدرسة محجبات!

حدث ذلك كله بالرغم من الكلمات المشرقة المضيئة التي قالها رفاعة الطهطاوي عام ١٨٦٠م في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين»:[٤] «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معًا لحسن معاشرة الأزواج. فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يَزيدهن أدبًا وعقلًا، ويجعلهن بالمعارف أهلًا ويَصلُحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي … وليمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال. فكل ما يُطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل الناس عن البطالة. فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل قلوبهن بالأهواء والأباطيل.»

قال الشيخ الطهطاوي هذا الكلام منذ قرن تقريبًا. ولقد خمد ما فيه من طاقة ثورية؛ لأن الرجل العظيم لم ينقب عن الجذور البعيدة لهذا المجتمع المغلق. وكانت هذه العقدة نفسها بالنسبة لقاسم أمين في دعوته إلى السفور. ومن هنا يبرز الدور الكبير الذي قام به سلامة موسى في حياة المرأة العربية، فهو في كتابه «المرأة ليست لعبة الرجل» يؤكد بطريقٍ غير مباشر أن جمعياتنا النسائية لا تعمل من أجل حرية المرأة؛ لأنها لا تعمل من أجل حرية المجتمع، وهي لا تقدم على هذا العمل بطبيعة تكوينها الطبقي، إذ إن أغلب

[٤] عنوان الفصل: «في تشريك البنات مع الصبيان في التعلم والتعليم وكسب العرفان.»

عضوات هذه الهيئات من بنات الطبقة الأرستقراطية، فليس من بينها — للآن — عاملة واحدة أو فلاحة أو طالبة أو موظفة. وليس غريبًا إذَن أن يقتصر نشاطها على حفلات الشاي والكوكتيل واستعراض أحدث المُودات ... والفضائح.

والنقطة الهامة الثانية — بل هي النقطة الجوهرية — أن نشأة هذه الجمعيات في حد ذاتها تلغي وجودها الموضوعي! إذ كيف تنشأ جمعيات نسوية خالصة تدعو إلى «المساواة» بين الرجل والمرأة، في حين أنها لا تقبل بين أعضائها رجالًا؟! وهذا التناقض الصارخ نشأ تلقائيًّا كنتيجة حاسمة لانعدام الهدف الحقيقي؛ حرية المرأة، التي هي جزء لا يتجزأ من حرية المجتمع. ولذلك يطلب سلامة موسى «أن تكون لنا فلسفة عن المرأة المصرية بحيث لا تنشد مساواتها بالمرأة الأوروبية فقط، بل تتجاوز هذه المساواة إلى آفاق إنسانية أبعد وأرقى ... ويجب ألا يكون في قولي هذا ما يُستغرَب، لأن المرأة الأوروبية ما تزال دون المستوى الإنساني.»

والمؤلف بهذه الفقرة، يناقش الوجود الحقيقي للمرأة الأوروبية والأمريكية في ظل النظام الرأسمالي ... وأذكر في هذا الصدد تقسيم إنجلز — في كتابه عن أصل العائلة — للزواج البرجوازي إلى نوعين: أولهما في البلاد الكاثوليكية حيث يقدِّم الوالدان لابنهما الصغير الزوجة المناسبة، والنتيجة الطبيعية لذلك «ظهور أقصى التناقض الموروث في الزواج»، وازدهار العلاقات غير الشرعية من جانب الزوج، والزنا من جانب الزوجة. والنوع الثاني في البلاد البروتستانتية حيث جرت العادة على السماح للابن البورجوازي أن يختار زوجته «على أن تكون من طبقته». وتنشأ من هذه النقطة كافة المآسي التي يعاني جيلنا ويلاتها في هذا العصر.[٥] لأن لحب — في جوهره الحقيقي — لا يمت بصلة قرابة حاسمة للطبقة، وإنما هو توافق موضوعي، تؤدي إليه عدة ظروف، قد لا يكون من بينها الوحدة الطبقية.

وموضوع «الزنا» الذي أثاره تقسيم إنجلز، أثاره سلامة موسى أيضًا في تقريره (ص٧) أن المرأة «حين ترتكب جريمة الزنا يقتلها أخوها أو أبوها أو زوجها. وإذا بقيت حية ولم يقتلها أحد، فإن المحكمة تحكم عليها بالسجن سنتين. أما الزوج فحين ارتكابه

---

[٥] يقول ماركس: إن العائلة الحديثة «تحتوي» ذرية من العبيد ومن رقيق الأرض؛ لأنها مرتبطة منذ البداية بالعمل الزراعي، وتحتوي العائلة في داخلها على كل الصراع الذي تطور بعد ذلك على نطاقٍ أوسع.

جريمة الزنا يستطيع أن ينجو من العقوبة ما دام ارتكابه لها بعيدًا عن بيته! ثم هو قد لا يجد من الرجال غير الإعجاب برجولته». والحق أن الزنا نبت في المحيطات الطبقية لعدم التوافق الموضوعي في اختيار الزوجين لبعضهما. إذ من المستحيل أن يحدث هذا التوافق — حتى بين أبناء الطبقة الواحدة — ما دام المجتمع قائمًا على أسس السيادة الاقتصادية لجنسٍ دون آخر. والمساواة الاقتصادية في نهاية الأمر ليست شيئًا آخر سوى المساواة النفسية. بل إن البغاء لم يظهر بشكلٍ حاسم إلا مع بداية المجتمع العبودي، أي التقسيم الطبقي الأول في تاريخ البشر الذي أوجد الرقَّ.

وكان سلامة موسى يعلل البغاء في مصر، بأنه نتاج أربعة أسباب:

- الانحطاط الاقتصادي بين أفراد الطبقة الكادحة. حيث تجد المرأة أو الفتاة في البغاء طريقًا سهلًا إلى لقمة العيش.
- المآسي العاطفية التي يركل فيها بعض الرجال حبيباتهم اللاتي لا يجدن سبيلًا للانتقام إلا في ممارسة البغاء، (ونماذج هذا النوع توجد بوفرة بين أفراد الطبقة المتوسطة).
- النهم الجنسي، الذي لا تقنع الزوجة حياله بزوجها (ونماذج هذا القسم من بين أفراد الطبقة العالية).
- الفراغ العاطفي في حياة المطلقات السابقة.

والحق أن السبب الأول هو العامل الحقيقي الحاسم في هذه المشكلة. ولكنا إذا رددنا هذا السبب — أي الفقر — إلى العامل الجذري، وهو النظام الطبقي، لاستطعنا تلقائيًّا أن نضم الأسباب الثلاثة الباقية إلى ذلك العامل الواحد. فمآسي الحب لا يمكن وقوعها إلا في مجتمع لا يهيئ الفرص المتكافئة — عقليًّا ونفسيًّا وماديًّا — لجميع بنيه بنسبٍ متساوية. وأما العلاقات غير الشرعية القائمة إلى جانب الزواج فلأن «هناك تعارضًا آخر ينمو داخل الزواج. فقد انتصر الرجال على النساء، ولكن تتويج المنتصر بالعار قام به المهزوم في شجاعة، فالزنا ممنوع ومعاقب عليه بشدة، ولكنه أصبح نظامًا اجتماعيًّا بجانب الزواج والبغاء، وبذلك أصبحت أبوَّة الطفل المؤكدة مبنية — كما كان الحال قبلًا — على مجرد الاقتناع الأدبي، ولكي تحل المدنية هذا التعارض — الذي لا يُحَل — تنص المادة ٣١٢ من قانون نابليون على أن الطفل الذي «يُولَد أثناء الزواج يُعتَبَر ابنًا للزوج»،

وهذه هي الحصيلة النهائية لثلاثة آلاف سنة من الزواج.»[٦] ولست أعتقد في حديث سلامة موسى عن الشراهة الجنسية، إلا بقايا فرويدية كانت لا تزال عالقة بمنهجه. أما إنجلز فيصوِّر التعاقد «الشرعي» للزوجين «ويظل الزواج عقدًا مصلحيًّا حتى يتحول في النهاية إلى دعارة، أحيانًا من الزوجين، وغالبًا من جانب الزوجة التي لا تختلف عن الغانية في أنها لا تؤجر جسدها بالقطعة مثل العامل الأجير، وإنما تبيعه في عبودية مطلقة، وبصفةٍ دائمة.»[٧]

وقديمًا قال فلوبير: «كما أنه في القواعد اللغوية يُعتبر نفيان إثباتًا، فكذلك في القواعد الزوجية تُعتبر دعارتان فضيلة.»

أما السبب الأخير الذي قال به سلامة موسى — وهو الطلاق — فإنه يلزمنا أن نتتبع تطور هذه الظاهرة. ففي ظل الانتساب للأم كانت تنشأ بعض المنازعات الزوجية بين الرجل والمرأة. فكان الأقارب من ناحية الأم يقومون بالتدخل للصلح بينهما، ولا يتم الطلاق قبل أن تُستنفد وسائل الإصلاح. وفي هذه الحالة يظل الأولاد مع الأم وتعود لكلٍّ من الزوجين حريته في الزواج من جديد. ويبدو واضحًا أن هذا قد نشأ في المحاولات الأولى لتكوين الزواج الفردي.[٨]

في انتقال المجتمع البشري من المجتمع المشاعي الأول إلى المجتمع العبودي يحدث أن الزيادة في الإنتاج تتطلب قوى إنتاجية جديدة. وقد تم ذلك بواسطة الأسرى والعبيد في البداية، ثم تطور الأمر بأن أصبح أعضاء القبيلة المدينون — في ظل ظروفهم التاريخية — عبيدًا. وليس من شك أن الفائض من الإنتاج كان من نصيب الرجل، الذي يملك وسائل الإنتاج من ثروات حيوانية وزراعية، وكانت المرأة تشارك الرجل في استهلاك هذه الأشياء دون أن تشاركه ملكيتها. ويقول إنجلز:[٩] «لقد كان الصياد والمحارب في عصر الوحشية قانعَين بأن يشغل كل منهما المكان الثاني في بيته ويترك الرئاسة للمرأة. أما الراعي

---

[٦] إنجلز، أصل العائلة.

[٧] المصدر السابق.

[٨] كانت الأسرة الأبوية في سبيلها للظهور، بل من الممكن أن تكون قد ظهرت، ولكن الانتساب للأم ظل سائدًا فترة قصيرة كأية رواسب اجتماعية أخرى.

[٩] راجع «أصل العائلة».

المسالم، فقد اعتمد على ثروته للوصول إلى المكان الأول في البيت ودفع بالمرأة إلى المكان الثاني، ولم تستطع المرأة الاعتراض.»

ولا ريب أن هذا التغير قلب العلاقة المنزلية السابقة رأسًا على عقب، لأن تقسيم العمل خارج العائلة، كان قد تغيَّر. فالسبب الذي جعل المرأة، فيما سبق، سيدة المنزل، وهو كونها مسئولة عن العمل المنزلي، أكد الآن سيادة الرجل، وفقد عمل المرأة المنزلي قيمته بمقارنته بعمل الرجل في سبيل كسب العيش، فقد أصبح كسب العيش هو كل شيء، وأضحى عمل المرأة مهمة تافهة. وهنا نرى تحرر النساء ومساواتهن بالرجال يصبح مستحيلًا، ويظل الأمر كذلك ما بقيت المرأة مبعدة عن العمل الاجتماعي المنتج، مختصة بالعمل المنزلي فقط.

ومن صميم هذا الوضع العبودي للمرأة، نبعت حريتها في الطلاق. إذ نجد الكنيسة الكاثوليكية — مثلًا — قد منعت الطلاق بين رعاياها لمجرد اقتناعها بأنه ليس هناك علاج للزنا «شأنه في ذلك شأن الموت». وكذلك أصبح الطلاق في محاكم العالم الرأسمالي المعاصر تحت رحمة الرجل. ونسي المشرع البورجوازي — ومعه الكنيسة — أن حبس المرأة لن يمنعها من ممارسة حقها الطبيعي في ممارسة الجنس، مهما أعطوا لهذا «الحق» من أسماء «غير شرعية»! ونسيت البورجوازية أكثر، أن تبحث عن الجذر الواقعي للطلاق ... وهو الزواج! الزواج البورجوازي الذي بُني على أساس الفوارق الطبقية، وعدم التوافق الإنساني.

ولو شاء سلامة موسى أن يدقق النظر في التفاصيل الصغيرة المؤدية للطلاق[١٠] لما انتهى إلى السبب الحقيقي الكامن خلف كل هذه المظاهر. «وعلى ذلك فإن هذه الحالات «الطلاق، البغاء، الزنا»[١١] الملازمة للزواج تنعكس فيها بأمانة أصولها التاريخية، ويظهر بوضوح التنازع الحاد بين الرجل والمرأة الذي ينتج عن السيطرة المفرطة للرجل، ويعطينا هذا التنازع صورة مصغرة للتنازع والصراع في المجتمع المقسم إلى طبقات منذ بدء المدنية دون أن يستطيع حل هذا التنازع أو القضاء عليه.»

ولا شك أن هذه المظاهر المختلفة «الطلاق، البغاء، الزنا» تنخر في عظام المجتمعات العربية. ولكنا كثيرًا ما ننسى الجذور الدقيقة لمشكلاتنا. فإلغاء البغاء في مصر سنة

---

[١٠] كتلك التي نقرؤها يوميًّا في الصحف مثل: دمامة الزوج، كبر سنه، عدم إنجاب الأطفال، علاقة غير شرعية ... إلخ.

[١١] راجع «أصل العائلة».

١٩٤٩م لم يكن إلغاءً علميًّا، بدليل أنه لا يوجد من يكابر بأن البغاء قد مُحِيَ بالفعل. وكان الأجدر بنا أن نناقش الظروف الموضوعية المحيطة بهذه الظاهرة، ثم ندرسها حسب منهج علمي، ونتقبل النتيجة النهائية بوعي. ولقد اقترح سلامة موسى، ذات يوم، أن نترك البغاء في مكانٍ ما ونلغيه في مكانٍ آخر، ثم نرصد آثار الإلغاء والإبقاء. ومع أن هذا الاقتراح يتفق والأسلوب التجريبي، إلا أنه لا يتفق مع الأسلوب العلمي في حل مشكلاتنا الاجتماعية. هذا الأسلوب الذي يتطلب — كما قلت — أن ندرس الظروف الموضوعية لوجود البغاء.

ولست أرى حدودًا حاسمة بين البغاء والزنا، إلا إذا كان الأخير يُمارَس في حدود أضيق من حدود الأول، وإذا كانت الأسباب المؤدية إلى الزنا — بالإضافة إلى العامل الاقتصادي — هي أسباب نفسية نتيجة «لعدم التوافق».

ويذكر سلامة موسى (ص١٠٩) أن الشعائر الدينية في إنجلترا كانت تقتضي أن يقول القسيس للزوجة، في حفلة الزفاف: «يجب أن تطيعي زوجك»، ولكن هذه الجملة حُذفت؛ لأن كثيرًا من العرائس كنَّ يجبن على الأمر بقولهن «لا» فيُثرن الضحك بين المدعوين، والقسيس الإنجليزي لم يأت بالجملة من داخل ثيابه، وإنما أتى بها من الإنجيل الذي صوَّر في تعاليمه مجتمعًا مضى عليه عشرون قرنًا من الزمان. حيث كان «الوضع الطبيعي للزوجة أن «تطيع» زوجها، مهما كانت أوامره، أي تصبح «عبدة» لسيدها.»[١٢]

وحين قالت الأديان بالطلاق أيضًا، كانت تعبر عن هذه العبودية في شكلٍ آخر، هو «حرية» الرجل في «الانفصال» عن المرأة، إلا إذا كانت السيادة الاقتصادية في يدها، وحينئذٍ تصبح «العصمة» في يدها كذلك. ولكن هذه الأحوال النادرة التي تهب النساء هذا الحق ليست إلا تعبيرًا عن النظرية المضادة، وهي أن السيادة الاقتصادية الغالبة في مجتمعنا المعاصر في أيدي الرجال. ومن ثَم فهم «سادة الموقف». ولو تصورناها «مطلقة» السراح والحرية في مجتمع لا تملك فيه «ناصية اقتصادية» لوجب أن ننسى على الفور ما يترتب على الطلاق من آثار مروعة، ونلتفت — توًّا — إلى الجذور البعيدة للمأساة. والأسرة العربية ضربت رقمًا قياسيًّا في الطلاق؛ لأنه يتاح للرجل أن يرمي بزوجته في عُرض

[١٢] ويذكر الإنجيل صراحةً أن الرجل سيد المرأة. راجع رسالة بولس إلى تيموتاوس، ص٢. ع١٢.

الشارع، لمجرد أنه ألقى عليها «اليمين» ربما في «غرزة حشيش»، أو «عشرة طاولة»، وهي في بيتها لا تعلم أنها أصبحت «حرامًا» على هذا البيت!

وليس معنى ذلك أن نمنع الطلاق — كما تفعل الكنيسة الكاثوليكية، ونضع رأسنا في الرمال كالنعامة — وإنما يجب أن نبحث ظروفه الجذرية، ونجرؤ على العلاج الجذري أيضًا.

والحديث عن أثر الدين في المجتمع يجرنا إلى ظاهرة «تعدُّد الزوجات» المتفشية في مجتمعنا. ويقول سلامة موسى (ص٢١): «لقد عمَّ الرق العالم القديم كله. ولذلك لا نجد كتابًا من كتب الدين إطلاقًا يمنع الرق.» لأن الدين غالبًا يتمثل في كهنته الذين يعنيهم في الكثير أن «يتجمد» الوضع القائم في قوالب حديدية سموها «تعاليم السماء» و«نواميس الله» وغيرها من الأسماء الكهنوتية. وبنظرة سريعة إلى تطور التاريخ البشري، نلحظ أن الرق كان بداية عصر «تعدد الزوجات»، فالمجتمع المشاعي الأول لم يكن قائمًا على «وحدة الزوج»، وإنما هو المجتمع العبودي الذي حط بمكانة المرأة، فنافست الإماء زوجات السادة، وأصبح شيئًا عاديًّا أن «يقتني» الرجل نساءً كثيرات.[١٣]

فإذا جاءنا كتاب ديني ليصور ذلك المجتمع البعيد، وجب أن ندرسه من هذه الزاوية التاريخية لا أن نطبق تلك القيم بصورةٍ آلية على حياتنا الحديثة، وكأننا نقوم بعملية انتحارية نهدف منها أن نزجَّ بقوام مجتمعنا الكبير داخل صناديق حديدية صغيرة لا تتسع إلا للدُّمى. فما كان يتسع لطفولة الجنس البشري، لا ريب أنه يضيق عليه في شبابه.

ونحن لا ننسى أنه يوجد بيننا «رجال دين»، أي كهنة، يرون من مصلحتهم البقائية «تجميد» مجتمعنا أو تحنيطه في تلك الأطر العتيقة. ولكن التقدم العلمي لا يتيح لنا أن نقبِّل هذه الأيدي وننحني لأصحابها، وإنما يجب أن ندفن الكهنة بصناديقهم في متاحف تاريخنا. فليس مما يتلاءم مع طورنا الصناعي الوليد — حيث تنال المرأة قدرًا من الحرية «الاقتصادية» — أن تبقى في هذا الوضع المهين!

إن المرأة الجديدة لن ترضى بهذا الهوان، وستعطل «النص» الكهنوتي بحركة ذاتية. لأن الرجل — في أزمة الرأسمالية المعاصرة — لن يقوى بدوره على ارتداء هذا الزي الأثري ... زي هارون الرشيد!

---

[١٣] يُلاحَظ أن بعض كتب الدين ذكرت أن بعض الأنبياء أنفسهم كانوا يتزوجون العديد من النساء في وقتٍ واحد، وذكرت التوراة أن داود النبي تزوج مائة امرأة، وأن سليمان ابنه تزوج أكثر من هذا العدد.

يقول سلامة موسى (ص٣٦): «إننا نعامل المرأة في أيامنا بحكم التعاليم السحرية القديمة. وكل ما بيننا وبين أسلافنا الذين ماتوا قبل عشرة آلاف سنة أنهم كانوا يقولون إنها نجسة. وأما نحن فنقول إنها رقيقة لطيفة يجب أن نربأ بها عن مفاسد المجتمع. والنتيجة واحدة في الحالين، وهي استبعادها عن النشاط الاجتماعي والثقافي والإنساني.»

وهذا صحيح، وإن كانت «النجاسة» في مفهوم المجتمع القديم، لم تتعلق بالدم كما يرى سلامة؛ لأن التفسير العلمي للحجاب هو الإحساس الجديد بالمِلكية. ففي المجتمع المشاعي — حيث العلاقات الجنسية غير مقيدة — لا نجد الحجاب. وإنما وُجِدَ — لأول مرة — مع ميلاد المِلكية الفردية. فالنجاسة هناك «اقتصادية»[١٤] في الأغلب «كما بدأ انتشار ستر العورة كطريقة صريحة لامتلاك النساء.»[١٥] بالرغم من أن سلامة موسى يرى أن ستر العورة كان عملية تزيين مثيرة للجنس، وهذا صحيح أيضًا، ولكن هذه الزينة المثيرة نفسها لم تبدأ إلا مع إحساس المرأة بحاجتها «الاقتصادية» للرجل، فلم يصبح ساعداها، وإنما جسدها، مركز الإغراء.

ولما كانت الفروق التي حدثت للمجتمع الإنساني، بعد تطوره من العبودية إلى الرأسمالية المعاصرة، لم تصنع تغييرًا حاسمًا لمركز المرأة، فإن جسدها ظل بؤرة إغرائها للرجل ... أو لمستقبلها الاقتصادي، ولذا بقي «الحجاب» و«الفصل بين الجنسين» و«الثأر للشرف» ... كرواسب حية نامية على العمود الفقري للنظام الطبقي، الممتد من بداية المجتمع العبودي حتى مجتمعنا الرأسمالي الحديث.

ومن الخطأ أن نتوهم «الحجاب» برقعًا على وجه المرأة، أو جدارًا بينها وبين الحياة، لأن هذا الحجاب، في واقع الأمر، يحجب الرجل كالمرأة تمامًا، وما ألوان الشذوذ الجنسي إلا إفراز طبيعي للحجاب القائم بين الرجل والمرأة الجديدة، وقد خلعت النقاب الأسود عن وجهها، ولكن ما زال هذا النقاب يغطي عقلها وذهنها، وليس غريبًا أن يشترك عقل الرجل وذهنه معها في هذا الحجاب.

والحجاب السيكولوجي، الذي يتبرقع به الرجل والمرأة على السواء، أبشع أنواع الحجاب؛ لأنه حجاب من الداخل.

---

[١٤] في مصر مثل شعبي يقول: «اليد البطالة نجسة.»

[١٥] إنجلز.

والحجاب — في النهاية — ليس جدران الحريم، ولا البراقع السود، وإنما هو نظام اجتماعي بأكمله، ينتصب واقفًا بين الرجل والمرأة، فلا يرى أحدهما الآخر … ولا يفهمه … ولا يحبه. ومن هنا تنشأ الجريمة، والثأر، وتحريم الاختلاط، وكافة المظاهر الأخرى.

ومن أعماق هذا الظلام الأسود يصيح سلامة موسى (ص٧٠) بأننا «يجب أن نذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه المرأة في أوروبا وأمريكا، أي يجب أن ندفع المرأة إلى الآفاق الإنسانية، كما تُدفع الأمة إلى الانتقال من حضارة الزراعة إلى حضارة الصناعة. وفي هذا الانتقال وحده نجد ما سوف يريحنا من صداع المناقشة عن حقوق المرأة وواجباتها؛ لأنه هو الذي سيحقق هذه الحقوق والواجبات.»

بمعنى أن علاقات الإنتاج الصناعي الجديد لن تقف عند حدود القيم القديمة، وإنما ستخلِّف بدورها قيمًا جديدة، تسهم مع المرأة في تغيير مكانتها الاجتماعية.

ولا يفوتنا بالطبع أن هذه المكانة لا ترتفع — على أحسن تقدير — فوق مكانة عقود الرأسمالية مع العمال، فالعامل يدخل المصنع بموجب «عقد عمل» يوقِّع «اختياريًّا»! بينه وبين صاحب العمل. ولكن القانون لم يضع في اعتباره السلطة التي يملكها أحد الطرفين — وهو الرأسمالي — وما يتبعها من ضغط وإكراه وبقية صور الاستغلال، فإذا اضطُرَّ العامل إلى التنازل عن أبسط مظاهر المساواة، فإن هذا لم يخطر ببال المشرع.

وهكذا الأمر تمامًا بالنسبة لـ «عقد الزواج» في المجتمع الرأسمالي[١٦] فالنظم القانونية الحديثة تعترف أكثر فأكثر بأن الزواج يجب أن يتم برغبة الطرفين حتى يكون مثمرًا، وأن حقوق وواجبات الزوجين أثناء الزواج يجب أن تكون متساوية، فإذا نُفِّذَ هذان الشرطان بدقة، تكون المرأة قد حصلت على «كل ما تريده». ولمَّا كان «من المستحيل» أن تحدث المساواة الحقيقية بين الجنسين إلا إذا تغيَّر النظام الاجتماعي، فإن القوانين المذكورة تصبح شعارات فارغة ليس أكثر ولا أقل.

وأزمة المرأة الرأسمالية هذه، عبَّر عنها برنارد شو جيدًا حين نادى بإنشاء «وزارة العائلة». ومن البديهي ألا يدعو أحد المفكرين إلى هذه الخطوة إلا إذا أحس بحاجة المجتمع إليها. والمجتمع الذي يحتاج إلى وزارة العائلة يثبت في نفس الوقت أن التركيب العائلي

[١٦] ظن المشرع الإنجليزي A. S. Main أنه توصل إلى اكتشاف عبقري حين قال: «إن التقدم الذي أحرزه المجتمع الحالي، إذا ما قارناه بالأزمنة القديمة، يتلخص في أننا خرجنا من الأوضاع القديمة إلى العقد، ومن حالة موروثة في الحياة العملية إلى حالة يتعاقد الناس عليها اختياريًّا.»

في الجهاز الاجتماعي «مختل»، ويجب تنظيمه. وقد كتب برنارد شو رواية «مهنة مسز وارين» مصوِّرًا هذا الخلل، فقد وصلت ابنة مسز وارين إلى مرتبة عالية من التعليم، وهي لا تعرف أن مصروفاتها الدراسية من «عرق» أمها الذي يحترق كل ليلة على فراش الرجال!

ولا شك أن دعوة شو الثانية — والتي كانت امتدادًا لدعوة نيتشه — في أن يقتصر التناقل على ذوي الصفات الحسنة من الجنسين، تلتقي مع أحدث اكتشافات علم اليوجينيا في تقريره بأنه يمكن الحصول على الأجيال الجديدة الممتازة عن طريق تشجيع التناسل بين الممتازين، وتعقيم ذوي الصفات السيئة «مع عدم منعهم من الزواج». ولكن هذا الرأي — الذي يتمشَّى مع القوانين العلمية — يبدو قاصرًا من الناحية العملية، إذا أُريد تطبيقه على المجتمعات الرأسمالية. ولهذا يقول سلامة موسى (ص٧٠): «صحيح أن المرأة الأوروبية والأمريكية قد أصبحت تشارك الرجل في تمكينه من مسئولياته الاجتماعية والإنسانية، ولكنها مع ذلك لم تبلغ مستواه. وقد أتاح استخدام القوة الكهربائية في المنزل الأمريكي نشاطًا اجتماعيًّا عظيمًا للمرأة الأمريكية؛ لأن واجبات البيت لم تعد ترهقها كما هي الحال عند المرأة المصرية، بل أحيانًا المرأة الأوروبية أيضًا. ولكن التراث القديم الذي ورثته المرأة في أوروبا وأمريكا، من رعاية الرجل وسيادته، لا يزال قائمًا تتفاوت درجاته فقط عندهم كما عندنا.»

وما ورثته المرأة الأمريكية من «عبودية» للرجل لم يكن إلا بقايا تركة عهد الرق، «والذي حمل الأمريكيين على إلغاء الرق هو، إلى جنب أشياء أخرى، الارتقاء في اختراع الآلات التي أخذت مكان العبيد في الإنتاج» (ص٢٢). ومن ثم تغيَّرت علاقات إنتاج، وتطور — بالتالي — مركز المرأة.

وعلى هذا الضوء يمكن أن نرى عبودية المرأة العربية، التي هي تركة المجتمع القديم. ويذكر سلامة موسى (ص٢٢) «أن تفشي الإماء في الأمة العربية، حطَّ من شأن المرأة كثيرًا، ذلك أن الزوج أصبح يقتني الجارية التي تمتاز على زوجته بالجمال والشباب، ولذلك كانت هذه الزوجة تخضع الخضوع المطلق له. إذ هي كانت توقن أن المحل الأول في قلبه ليس لها، وما دام الشأن كذلك، فإن المحل الأول في البيت ليس لها أيضًا. وكثيرًا ما كانت تحمل الجارية وتلد، فتعود زوجةً لها حقوق الزوجات. واحتقار الرجل لجاريته كان ينتقل بالمحاكاة السيكولوجية إلى زوجته الحرة، ثم يعم الشعب كله احتقار المرأة». ومع أن هذا التفسير على جانبٍ من الصواب إلا أن القول بالمحاكاة السيكولوجية، كسبب

لاحتقار المرأة العربية القديمة، يتنافى مع قولنا إن «الاستكانة» الاقتصادية، هي السبب الحقيقي. وبغير الحصول على الجواري كانت المرأة هذا الكائن «الضعيف اقتصاديًّا» ما دامت أدوات الإنتاج في أيدي الرجال وحدهم. ويؤكد سلامة موسى نفسه هذا الرأي حين يقول (ص٢٢) إن «احتقار المرأة أيام الرق لم يكن يختلف عن احتقار الزنوج أيام الرق أيضًا» والمعروف أن عبودية الرقيق واحتقارهم، كانا على أساس وضعهم الاقتصادي.

واحترامنا للمرأة ينبع من صميم كيانها الاقتصادي. وقد كان مقياس جمال المرأة الصينية هو «صغر» قدميها، فكانت تُوضَع القدمان في أحذية حديدية منذ الصغر حتى لا تكبر! ولكن هناك سببًا آخر لسجن أقدام الصينيات، فقد كانت «النظرة الإقطاعية» للمرأة هي أنها «متاع» للرجل، ولذا كان التفكير في «تحجير» قدميها مبعثه أن تظل فوق الفراش لا تغادره، مفتوحة الساقين في وضع جنسي.

ويعلق سلامة (ص٧٨): «أليست هي سيدة مخدرة قد وقفت حياتها على خدمة زوجها في السرير؟ أليست هي ثرية لها خدم ينقلْنَها من مكانٍ إلى مكان؟ إن الطبيعة أخطأت في تزويدها بقدمين!»

فإذا انتقلنا إلى المجتمع البورجوازي، لاحظنا الطموح والفردية في ميدان الاقتصاد، يشكلان النظرة الرومانسية — من جانب هذا المجتمع — للمرأة؛ أي إنها ليست «متاعًا» هنا، وإنما هي ملاك شفاف وروح هلامية، يجثو لها الحبيب تحت قدميها، وتَطفِر من عينيه الدموع نهارًا والأحلام ليلًا، فهي إذَن «لعبة البيت» والدمية الجميلة المدللة.

ولقد تبدَّل «حزام العفة الأوروبي» الذي كان يضمن لرجل القرون الوسطى أن زوجته لن تخونه، تبدَّل بحزام جديد كبير، الفرق بينهما أن الأول من حديد والثاني من حرير.

وأصبح احترامنا للمرأة العربية أن «نحوطها بجدران البيت. فلا تخرج منه طول عمرها ... من ليلة العرس إلى ليلة المأتم» كما يقول سلامة (ص٣٩).

وبينما كان الواجب الأول أمام مفكرينا هو الإسهام في تغيير هذه المفاهيم من جذورها، ابتلينا — في القرن العشرين — بمن يصف المرأة باللؤم، ويعقد بينها وبين «الحية» مقارنة عادلة![١٧]

[١٧] يقول مصطفى صادق الرافعي: «قيل لحَيَّة سامة: أكان يسرك لو خُلِقْت امرأة؟ قالت: فأنا امرأة غير أني سمِّي في الغابة وسمُّها في لسانها» راجع «أدب الرافعي» للدكتور نعمات فؤاد.

ولو تلفَّت أصحاب هذه السموم إلى الوراء — منذ ثمانية قرون — لرأوا الفيلسوف ابن رشد يقول: «يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال ... وإن الكثير من الفقر والشقاء يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه، كأنها نبات أو حيوان أليف، لمجرد متاعٍ فانٍ. بدلًا من أن يمكِّنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية، وفي حفظها».[18]

ويتضح هنا أن ابن رشد، وابن حزم في دعوته إلى الحب الناجح بين الجنسين، كلاهما عبَّرا عن مجتمعهما الرجعي تعبيرًا تقدميًّا «ثوريًّا»، بينما نجد الرافعي وأمثاله عبَّروا عن مجتمعهم — المتقدم نوعًا — تعبيرًا جامدًا خلفيًّا.

وكافة المبررات التي يقصد بها مفكرونا أن يلقوا بالعبء على المرأة نفسها، هي اتهامات لهؤلاء المفكرين. فلقد نسوا أن الحجاب القائم بين المرأة وتقدمها، وبينها وبين الرجل، هو من صنع قوى ضخمة مستقلة عن إرادة المرأة ورغبتها في هذا التقدم. فالاستبداد الداخلي يرى المرأة متاعًا للذة، وليس عاملًا في الإنتاج. والاستعمار يؤيد — بعنف — بقاءها في الحريم، حتى لا تصبح عاملًا في التقدم، وقادة الرأي فينا — من جانبٍ ثالث — لا يرون ولا يسمعون ... ولا يتكلمون!

ويتساءل سلامة موسى في أسًى (ص٨١): «ألم نعرف في مصر أن الناظرة الإنجليزية لمدرسة السنية الابتدائية كانت تحتم على تلميذاتها اتخاذ البرقع، في حين كان قاسم أمين يدعو إلى إلغائه؟ لماذا كان يفعل الاستعمار ذلك؟»

ولا مجيب! حتى إننا «وصلنا بأوضاعنا الاجتماعية ومركباتنا التاريخية إلى أن صرنا نعامل المرأة المصرية كما كان الاستعماريون يعاملوننا حين كانوا ينكرون علينا حق الحكم النيابي، بل كما يعاملون الآن الزنوج وينكرون عليهم هذا الحق أيضًا في أفريقيا وآسيا وأمريكا» (ص٦٢).

ولو كان مفكرونا على وعي بالظروف الموضوعية المحيطة بمجتمعنا، لتوصلوا إلى أنه من الخير أن يهتموا بطاقاتهم الخلَّاقة في إيجاد نظام اجتماعي جديد مغاير في أسسه قواعد نظامنا الراهن، وسيتغير مضمون «المرأة» في أذهاننا، بطريقة تلقائية.

ولقد نجح أكثر من نصف العالم في الانتقال إلى طورٍ جديد من أطوار التاريخ البشري. وهذه المرحلة الوافدة هي المرحلة الاشتراكية في الاقتصاد والاجتماع على السواء،

[18] دي بور، فلاسفة المسلمين، ترجمة محمد أبو ريدة.

إذ إن أدوات الإنتاج التي كانت تملكها طبقة فحسب، أعيدت — أو في سبيل إعادتها — إلى القوى المنتجة ... للرجل والمرأة جميعًا. ولا شك أن العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع الجديد ستعاد صياغتها وفقًا لقاعدة هذا المجتمع ونظامه الاقتصادي. وسيختفي ذلك الوضع الشاذ — وهو سيطرة الرجل على المرأة — بدخول المرأة ميادين الإنتاج. إذ تنتفي الدوافع التي كانت سببًا في سيطرة الرجل. ويتساءل إنجلز في كتابه عن أصل العائلة: إذا كان التغيير الاجتماعي المقبل سيحول الثروة «المتوارثة» إلى المِلكية الاجتماعية، سيكون ذلك سببًا في إلغاء كل القلق من أجل الميراث. وحيث إن الزواج قد ظهر نتيجة أسباب اقتصادية، فهل يختفي الزواج باختفاء تلك الأسباب؟

ويجيب، بأن الصحيح، هو أن الزواج، بدلًا من أن يختفي، «سيبدأ» البداية الحقيقية — لأول مرة — في تاريخ الإنسان، لأن تحوُّل وسائل الإنتاج إلى الملكية الجماعية لن يخلق «العمل الأجير»، وتختفي باختفائه ضرورة وجود عدد معين من النساء يبعن أجسادهن بالمال؛ أي سيختفي البغاء. وبدلًا من اختفاء الزواج، سيصبح أخيرًا حقيقة ناصعة بالنسبة للرجال. ولذلك فإن وضع الرجل سيعتريه تغيير ملحوظ، وكذلك وضع المرأة. وتصبح تربية الأطفال، أمرًا يهم المجتمع الذي سيُعْنَى حينئذٍ بكل الأطفال، بغض النظر عما إذا كانوا شرعيين، أو غير شرعيين. ذلك لأنه ستمحى هذه اللافتة: «علاقة غير شرعية» كما أن الخوف من «النتائج» الذي يُعتَبَر اليوم أهم دافع خلقي واقتصادي يمنع الفتاة من أن تمارس علاقاتها العاطفية بحريةٍ تامة مع الرجل الذي تحبه، هذا الخوف سيتبدد.

وإذا اعترض أحد: «ولكن ألن يكون ذلك كافيًا للتوسع التدريجي في العلاقات الجنسية ونمو رأي عام أكثر تساهلًا فيما يتعلق بعذرية الفتاة وخجل المرأة، وهل يستطيع البغاء أن يختفي دون أن يأخذ معه الزواج؟»

أجبنا: إن العكس هو الصحيح، فهناك عامل جديد ظهر إلى الوجود، وهو كفيل بحفظ الروابط الاجتماعية، وهذا العامل هو «الحب الجنسي».

والحب الجنسي ليس شيئًا جديدًا، ففي العصور الوسطى كانت تنمو العواطف المتبادلة بين أحد الزوجين وشخص خارجي، ولكن في ظل «الزواج» كانت تُعتبر العلاقة «غير شرعية». وهذه هي الثغرة الواسعة بين هذا النوع من الحب الذي يستهدف تحطيم الزواج، وبين الحب — في المجتمع الجديد — الذي يهدف إلى أن يكون أساسًا للزواج. وبذلك يصبح السؤال هو ما إذا كانت العلاقة الجنسية مبنية على حب أم لا، بصرف النظر عن شرعية العلاقة أو عدم شرعيتها، بل إن الحب في حقيقة الأمر سيصبح الشهادة الصحيحة لمشروعية العلاقة الجنسية.

ويقول ماركس: «إذا كان من واجب الزوجين — كما تحتم وصايا المحبة القديمة — أن يحبا بعضهما البعض، أفليس من واجب الحبيبين أن يتزوجا بعضهما البعض وليس أي إنسان آخر؟ أفليس حق هؤلاء المحبين أقوى من حق الوالدين والأقارب وغيرهم من سماسرة الزواج؟»

وبالرغم من أن المجتمع البورجوازي قد «منح» المرأة حرية التعاقد على الزواج، فإن ذلك لم يصبح عمليًّا يومًا، إلا من الزاوية الأخلاقية فحسب. ولكن الحرية الموضوعية في اختيار الزوجين لبعضهما البعض، لن تصبح ممكنة في ظل الإنتاج الرأسمالي وعلاقات الإنتاج المؤسسة على قاعدته، ومن ثم تزول الاعتبارات الاقتصادية التي تسهم بشكل أو بآخر في اختيار شريك — أو شريكة — الحياة. وعندئذٍ لن يكون للزواج أية دوافع تَفضُل التجاوب العاطفي. ولما كان الحب مانعًا للخيانة بطبيعته «ولو أن هذه المناعة تتحقق الآن بالنسبة للمرأة فقط» فسيكون الزواج المؤسس على الحب الجنسي زواجًا صحيحًا بطبيعته كذلك. وعندما تختفي الاعتبارات الاقتصادية التي اضطرت النساء إلى قبول خيانة الرجل، وحين تسهم المرأة في الإنتاج ينتهي قلقها بشأن كسب عيشها ومستقبل الأطفال، وتصبح رغبة الرجل في الزواج أقوى من رغبة المرأة في تعدد الأزواج، وتصبح المرأة مساوية حقًّا للرجل.

وإذا كان الزواج المؤسس على الحب زواجًا أخلاقيًّا، فإن الزواج الذي يستمر فيه الحب هو الزواج الأخلاقي بحق، وحيث إن دوام حيوية الحب يختلف بتباين الأفراد، وتكوينهم الإنساني، فإن زوال الحب يجعل الانفصال — الطبيعي — نعمة لا شك فيها للزوجين والمجتمع على السواء.

والمجتمع الجديد وحده هو الذي سيحدد طبيعة العلاقات الجنسية بين أفراده. إنه المجتمع الوحيد الذي لم تسنح لرجاله فرصة شراء المرأة بالمال أو بأي وسيلةٍ أخرى من وسائل السيطرة الاجتماعية، ولن تخاف المرأة حينئذٍ أن تمارس عواطفها الجنسية مع من تحب خشية النتائج الاجتماعية.

وبهذا وحده تتحقق «إنسانية» المرأة، ولا تبقى أنوثتها «نقطة ضعف»، وإنما تتحول إلى عنصر إنساني في صميم جوهرها البشري.

إن سلامة موسى في كتابه العظيم «المرأة ليست لعبة الرجل» لم يرسم مدينة الأحلام القادمة، لأنها ليست حلمًا، وإنما هي «واقع حقيقي» تراه البصيرة العلمية في غير صعوبة

أو مشقة. ذلك «أن أعظم ما يفسد التفكير السليم هو هذه العادات الذهنية والتقاليد الاجتماعية والثقافية والمكاره والانحرافات التي تحيل القيم البشرية إلى قيم اجتماعية. فبدلًا من أن نقول: هنا إنسان مصري له حق الإنسانية في النمو الذهني والحرية المدنية وحقوق الإنسان العامة، بدلًا من هذا نقول: هذا المصري شرقي له تقاليد يجب أن يخضع لها ويتقيَّد بها. وكأننا ننسى أننا قبل أن نكون شرقيين أو غربيين، ومصريين أو ألمانًا، إنما نحن بشر لنا حقوق البشرية العامة. لذلك يجب أن تكون القيم الأخلاقية والاجتماعية بشرية، قبل أن تكون مصرية أو إنجليزية أو هندية أو صينية. إنسان من البشر له حقوق البشر. وما دامت المرأة إنسانًا، فإن لها الحق في أن تحيا حياة الإنسان» (ص٦٣).

ولذا رأى سلامة موسى — لو أنه كان دكتاتورًا — أن يشترط على كل فتاة تُرشَّح للزواج، أن تكون قد عملت وكسبت من عمل حر أو وظيفة حكومية خمس سنوات على الأقل «بل أزيد على هذا أن هذه السنوات الخمس يجب أن تُمضَى، سواء في مكتب أو متجر أو مصنع، مع الرجال» (ص٧٦).

ثم يوجِّه حديثه إلى المرأة العربية (ص١٠): «قارني بين المرأة المخدرة التي تلازم بيتها وتتبرج لزوجها، وبين المرأة المنتجة العاملة. الأولى انفرادية تحمل في نفسها جميع المساوئ التي تنشأ من الأنانية الانفرادية، فضلًا عن تجديد ذهنها بالمحظورات والمحرَجات. أما الثانية فاجتماعية تحمل في نفسها جميع الفضائل، وأولها حرية التفكير وحرية التجربة وحب الخير العام. إن الفضيلة مثل الذكاء، عادة اجتماعية. إذ ليس معنى الصدق أو الخير العام، أو الإنسانية أو الشهامة أو الشجاعة، إلا فيما يصل بيننا وبين المجتمع.»

ولكني أرى سلامة موسى قد جانب التوفيق حين رأى بين دلائل المساواة في المجتمعات الأوروبية، أن المرأة تشترك في القضاء حيث تختص بالنظر في شئون الزواج والطلاق والأطفال (ص٨١) «ولذلك نحن ننتفع بوجودها على منصة القضاء. ننتفع في الفهم والعدل؛ ذلك لأن فهم الرجل لهذه الشئون هو فهم متحيز. وكذلك فهم المرأة لها هو فهم متحيز. وإنما نجد العدل الصادق عندما نجمع بين الفهمين.»

والحق أنه ليس إلا «عدلًا برجوازيًّا» إن شئنا الدقة في التعبير؛ لأنه ليس عدالة حقيقية، بقدر ما هو إبراز للتناقض الاجتماعي. إذ كلما اختلفت وجهات النظر بين الرجل والمرأة في «شئون المرأة نفسها» فهمنا الاختلاف الموضوعي بينهما. وما «الجمع بينهما على منصة القضاء» إلا محاولة للتوفيق بين المتناقضات، وهي محاولات غير مجدية. وفي ظل المجتمع الاشتراكي يفهم الرجل شئون المرأة، وتفهم المرأة شئون الرجل، بنفس القدر

والتساوي؛ لأن كليهما ينظران للأمور من خلال منهج علمي واحد. ووجود المرأة على منصة القضاء في المجتمع الاشتراكي إذا حدث في المراحل الأولى لتطور المجتمع فإنه يصبح وجودًا طبيعيًّا، بينما وجود المرأة البرجوازية في المحكمة «مفتعل» لمجرد «معرفة رأيها في الموضوع»!

وهذا هو الفرق بين المجتمع الذي ننشده، ومجتمعنا الراهن الذي يسجن المرأة بين جدران أربعة بدعوى الفضيلة، «بينما يجب أن نذكر أن المرأة إنسان. وليس البيت أو الوظيفة، وليس العلم أو الأدب، وليست الأخلاق العالية سوى وسيلة للحياة. ولذلك قد يجوز لنا أن نقول إن البيت للمرأة، ولكن لا يصح العكس» (ص٧٧).

ثم يقول سلامة موسى (ص٦٥): «ويجب علينا ألا نقنع بالنظرة الذكية لمستقبلنا. إذ يجب أن نتجاوزها إلى النظرية العبقرية. لم يعد السعي الحثيث المثابر يكفينا، إذ يجب أن نَثِب الوثبة العالية، ونطير ونحلق، ويجب ألا نقنع بالمستوى العالي الذي وصلت إليه أوروبا، إذ يجب أن نتجاوزه إلى ما هو أعلى منه. ذلك لأننا قد تخلَّفنا، بفضل المستعمرين الأجانب والمستبدين، التخلف العظيم الذي يقتضينا الوثوب والسرعة والطيران.»

أي إن الرجل لا يدعونا إلى التطور التدريجي، وإنما إلى الطفرة الثورية.

الفصل السادس

الإنسان ... ذلك المعلوم

كان الوضع التاريخي لسلامة موسى يحتِّم عليه أن يكون أبًا للنظرة العلمية في ميادين الفكر العديدة. ذلك أن مفاهيمنا عن جوانب الحياة المختلفة ظلت حبيسة الجدران المظلمة حتى ظهر هو كشمعة لا يقتصر نورها على جانب دون آخر، وإنما أضاءت — حسب قدرتها التاريخية — حياتنا كلها.

لذلك نقول إن الاهتمامات السيكولوجية بدأت تتخذ لها مكانًا في مجالات الفكر العربي الحديث، عندما رأى سلامة موسى أن النمو الحضاري لثقافتنا لا يكتمل عوده إلا إذا حاولنا تمثل الاتجاهات الجديدة في علم النفس.

ولا شك أن أوائل القرن العشرين كانت البداية الحقيقية لإرساء قواعد هذا العلم على أسس نابعة من الواقع الإنساني. ومن ثَم كان أمرًا طبيعيًّا أن يحمل سلامة على عاتقه عبء الرسول العلمي، أو همزة الوصل، بين قادة هذا الاتجاه في أوروبا، وبين الثقافة العربية.

وهكذا كانت مؤلفاته السيكولوجية الأولى تميل إلى الشرح والتحليل[١] أو التمثيل والتطبيق.[٢] ولكن ما استقرت المدرسة الفرويدية على نحوٍ ما، وبدأت نظرته العلمية للحياة تتحدد على نحوٍ آخر، حتى أخذ مِشرطُه النقدي في دراسة النفس البشرية من جديد. ولذا مالت أبحاثه النفسية بعد عام ١٩٤٠م، إلى النقد المنهجي على ضوء فلسفته العلمية، سواء تناول الموضوعات النظرية أو التطبيقات العملية.[٣]

---

[١] العقل الباطل، دار الهلال، ١٩٢٨م.

[٢] السيكولوجية في حياتنا اليومية، المَجلة الجديدة، ١٩٣٤م.

[٣] عقلي وعقلك، الشخصية الناجحة، دراسات سيكولوجية ... إلخ.

ولقد تبلورت هذه النظرية في كتابه «محاولات سيكولوجية»[٤] الذي يصر في مقدمته على أنه «محاولة» فحسب لفهم النفس الإنسانية من جديد.

والملاحظة الأولى في هذا الكتاب هو تأثره بالمرحلة الزمنية الطويلة التي قضاها المؤلف في أحضان فرويد نتيجة التأخر «الزمني» الذي اقتضته بلورة نظرته العلمية من ناحية، وحداثة ظهور الاتجاهات المضادة لفرويد — حسب منهج علمي — من ناحيةٍ أخرى.

ذلك أن علم النفس بقي طوال القرن التاسع عشر أسيرًا للفلسفات المعاصرة لنشأته. فبالرغم من أنه قد انفصل عن الدين منذ وقتٍ بعيد، وتباعد عن الفلسفة والفسيولوجيا من قريب، إلا أنه ظل سجين الرواسب القديمة فترة من الزمن.

والميول العقلية التي رافقت نهاية القرن الثامن عشر هي التي صاحبت الفلاسفة والعلماء في تفسيرهم المشاعر والانفعالات النفسية على أساس انفصالها عن مادية الجسم، وتطرَّف بعضهم في القول بأن «القوى العقلية» هي الوجود الإنساني الحقيقي، وأما «الجسم البشري» فلم يتبينوا منه سوى الجهاز العصبي، ومع ذلك لم يلفت نظرهم إلا كونه وسيلة دينامية لبعث الأفكار.

ثم أقبلت الفلسفة المادية الميكانيكية مع نظرية نيوتن في الجاذبية، فكان لها أثرها الواضح على مناهج البحث في مختلف العلوم والآداب والفنون. وقد تأثرت بها السيكولوجيا — فيما بعد — ونشأت المدرسة السلوكية بزعامة الأمريكي واطسن. وسارع سلامة موسى إلى دراستها وإيضاح خطوطها الرئيسية.[٥] غير أن اتجاهًا معاصرًا للعالم الروسي بافلوف كان عاملًا حاسمًا عند سلامة، لتحديد المعنى العلمي للدراسات النفسية.

وكتاب سلامة «محاولات سيكولوجية» يناقش في المستوى النظري والتطبيقي كافة النقاط الهامة التي ما تزال تشغل جانبًا هامًّا من التفكير الحديث. فوحدة الجسم والنفس التي قال بها أرسطو، معارضًا بذلك أستاذه القائل بعالم مثالي منفصل عن الأرض، هي القضية التي لقيت اهتمامًا إيجابيًّا على مدى العصور.

عالجها المثاليون تارةً بأن «النفس» أو «الروح» شيء مستقل عن الجسم وإن اتحدا معًا «كأصدقاء»، وأنكروا تارةً أخرى وجود الجسم على الإطلاق. إلى أن تقدم العلم في

[٤] الطبعة الأولى، الخانجي، القاهرة.

[٥] راجع مَجلة الهلال، عدد مايو، ١٩٢٩م.

مجال البيولوجيا، ليرتدي المثاليون قناعًا ماديًّا يقول بوجود الجسم فقط. وأما المشاعر والإحساسات فمجرد خيال مريض وأحلام بلا معنى.

وجاء بافلوف ليفسر الأمر بأن تخلف دراسة وظائف المخ هو الذي أدى إلى اعتبار النشاط النفسي عند بعض العلماء الرجعيين «روحًا غامضة»، وهو بعينه الذي دعا آخرين إلى الالتفات نحو الظواهر السلوكية حسب التكوين العضوي فقط. وألغوا — بجرة قلم — المشاعر الإنسانية، وعرفوا الإنسان كآلة ميكانيكية تديرها الخلايا العصبية.

ولقد حار سلامة موسى بين مدرستي واطسن وبافلوف، لما قد دأب البعض على تأكيده من مشابهاتٍ بينهما «ومما يُذكَر أن كافة الكتب البرجوازية درجت على اعتبار بافلوف سلوكيًّا، وهذا في الحقيقة تشويه خطير لبافلوف. ذلك أنه كماركسي يختلف كليةً عن واطسن ذي الاتجاه الميكانيكي المتطرف. وإن كان كلاهما يعتمدان على المعمل، إلا أن بافلوف يعترف بالشعور كظاهرة نوعية، بينما واطسن ينكره تمامًا. وبافلوف يكشف الأسس الفسيولوجية للظواهر النفسية، أما واطسن فيذيب الظواهر النفسية في حركات الأعضاء الباطنة.»[٦]

ونرى سلامة موسى في كتابه «محاولات» يؤكد وحدة الجسم والنفس على الأساس الذي قال به بافلوف، وهو أن مشاعرنا إفرازات حتمية للتكوين العضوي والاجتماعي للأفراد. وعواطف القلق والخوف التي يحدثها «الهم في نفوسنا مثلًا تثير بعض الغدد الصماء فتفرز سوائل خاصة تجري في جسمنا فيزيد الضغط للشرايين إلى حدٍّ لا نتحمله إذ ينفجر الشريان ونموت فورًا في ثانية أو ثانيتين» (ص٣٨).

وهذا هو التفاعل بين الأثر السيكولوجي والجسم البشري، إذ تعود انفعالاتنا بقوة مادية تؤثر على كياننا العضوي. فقولنا بأن الشعور صورة للوجود لا يعني قط أن الشعور بطبيعته من المادة ... «لأن الشعور والوجود أو الفكرة والمادة صورتان مختلفتان لنفس الظاهرة الواحدة التي تحمل اسم الطبيعة أو المجتمع فليست إحداهما نفيًا للأخرى»[٧] والشعور إذَن هو انعكاس حركة المادة في مخ الإنسان.

قاد هذا التعريف سلامة موسى إلى البحث عن طبيعة «مخ الإنسان» (ص١١٥) فاكتشف الأساس المادي لعملية التفكير التي يمكن إيجازها في أن النشاط العصبي للخلايا المخية

---

[٦] إسماعيل المهدوي، الفلسفة بين المادية والمثالية، الدار المصرية للكتب بالقاهرة.

[٧] المصدر السابق.

يتوقف على القوة العضوية لهذه الخلايا وكثرتها، وهذا هو الشق الأول في ذكاء الفرد، تتحدد بواسطته القدرات الذاتية للإنسان. وأما الشق الثاني فهو البيئة المحيطة بالفرد حيث تتخصص في تنمية هذه القدرات. ولذا كانت وظيفة المخ هي أن يعكس الظروف السائدة داخل الكائن العضوي والظروف الخارجية في نفس الوقت، ويمكن بذلك أن نعتبر الشعور هو الجزء من النفس المتصل بالبيئة اتصالًا مباشرًا، والذي يكون خبراتنا التي نكتسبها في سلوكنا.

ويترك سلامة موسى التشريح الوظيفي للمخ، لعلماء الفسيولوجيا بعد أن عثر في البيئة الاجتماعية على «عامل هام» يؤثر في الكيان السيكولوجي للفرد.

والبيئة — عند سلامة — ليست غير النظام الاجتماعي القائم، وما يفرزه من أخلاقيات وفلسفات وعواطف (ص٣٥). ولقد أثبت بافلوف من قبل «ما يحدد أساسًا شعور الإنسان ليس جهازه العضوي وظروفه البيولوجية، كما يعتقد الماديون السطحيون ورجال التحليل النفسي، بل يحدده، على عكس ذلك، المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان والمعرفة التي يحصل عليها منه، فالظروف الاجتماعية للحياة هي المنظم الحقيقي للحياة العضوية والذهنية». وبذلك أكد بافلوف ما تقوله الماركسية بأنه ليس شعور الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد شعورهم.

وبدأت اهتمامات سلامة موسى تتخذ شكلها الموضوعي، بعد أن رأى في الاتجاه القائل بالظروف العضوية وحدها، اتجاهًا مضادًّا للإنسان. ذلك أن الوراثة المطلقة تؤدي بالضرورة إلى تجاهل الظروف البيئية للكائن الحي ومن ثم إلى تجاهل تحسينها والعمل على إيجاد ظروف أخرى أكثر توافقًا لتنمية الكفاءات الإنسانية.

وربما كانت نظرية التطور هي التي أسهمت — بطريقٍ غير مباشر — في الأخذ بالوراثة العضوية كقانون ثابت لارتقاء الكائنات الحية، إذ التقت آراء داروين في الحيوان مع آراء مندل في النبات.

وهكذا كانت صيحة نيتشه لإيجاد السوبرمان — أو الإنسان الأعلى — هي صيحة الانتصار التاريخي للعلوم البيولوجية. ومن بعده كان سبنسر امتدادًا مخلصًا لهذه الدعوة فنادى بعلم اليوجينيا «أي تحسين النسل» الذي يبيح التناسل لذوي الصفات الممتازة ويمنعه عن أصحاب العاهات السيئة.

ولكن هذه الصيحات جميعها ما لبثت أن توارت، حيث إنها عبَّرت عن ذلك المجتمع القوي البارع في اعتماده على تنازع البقاء بين الأفراد، وفيما بعدُ بين الشعوب.

فإذا ما استمرت هذه الدعوات الفردية في مجتمعٍ ما لا نشك في أن دعائم هذا المجتمع هي الفردية والمباراة في ميادين الاقتصاد والاجتماع.

يقول سلامة موسى (ص٤١): «المجتمع الاقتنائي الذي نعيش فيه ونأخذ بأخلاقه يغرس في كل منا منذ الطفولة رغبة جنونية في الاقتناء حتى ليصبح برنامج حياتنا أن نجمع أكثر ما نستطيع. وهذه الرغبة الجنونية في الاقتناء تحملنا على أن نقيس الشرف والعظمة والكرامة والسعادة والتفوق بالاقتناء.»

أي إن كافة مقاييسنا في الأخلاق والحياة هي أضلع البنيان الاقتصادي للمجتمع. ويشير العالم الأمريكي «أوفر ستريت» إلى هذه النقطة قائلًا: «إن الذين يعيشون في مجتمع ذي حضارة معينة لا يجدون مناصًا من أن يتنفسوا في الجو الفلسفي لهذا المجتمع بقدر ما يتنفسون في جوه الطبيعي. فإذا كان هذا الجو نقيًّا صحيًّا فإن وجودهم فيه سوف يؤدي إلى نمو فلسفي صحيح، وبالتالي إلى نمو سيكولوجي ناجح».[٨]

وفي مكانٍ آخر يذكر (ص١٩): أنه «ليس الاكتفاء الذاتي من صفات الإنسان فهو يعتمد في بقائه المادي على مصادر خارجة عنه، وكذا يعتمد في نمو شخصيته على الارتباطات التي يكونها مع بيئته بطريقةٍ أو بأخرى.»

ومن هنا أخذ سلامة موسى يعير الواقع المحلي اهتمامه الأول، فكانت دراسته للمجتمع هي المفتاح الحقيقي لأبواب حياتنا النفسية.

يحلل سلامة نقلتنا الاجتماعية من النظام الإقطاعي إلى المجتمع البورجوازي الصناعي (ص١٩) بأنها كانت مرحلة اقتصادية وسيكولوجية أيضًا. فالظروف الخارجية أو المجال المادي يتغيَّر أولًا، ثم بعد ذلك ونتيجة له يتغير الشعور أو المجال الفكري.

وربما كان «القلق» هو العنصر الأكثر وضوحًا من بقية عناصر الشخصية في المجتمع البورجوازي. والقلق — كما يقول لورنس شافر — هو العجز عن الوصول إلى حل في صراعٍ ما، وهو كاستجابة انفعالية للصراع، نقطة البدء لكل ألوان سوء التوافق.[٩] ولا ريب أن الصراع الذاتي في قلب الفرد صورة حقيقية للصراع الأكبر في قلب المجتمع.

[٨] راجع الترجمة العربية لكتابه «العقل الناضج»، ص١٥٢ من الطبعة الأولى، ١٩٥٧م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

[٩] راجع «ميادين علم النفس التطبيقية»، ص٣٩٢ من الطبعة الأولى، دار المعارف بالقاهرة.

وتتبلور هذه التمزُّقات كلها في قلوب الأفراد الذين ينتمون إلى الطبقة البرجوازية الصغيرة في مجتمع برجوازي. حتى إن الكاتب الأمريكي أوفر ستريت يعترف في كتابه «العقل الناضج» (ص١٥٢): «ليس الجو الذي نعيش فيه بنقي ولا بصحي، وعلى ذلك فهو لا يساعد على تحقيق النضج الكامل للملايين الذين يتنفسون فيه ويتقبلونه على علاته.»

أحسَّ سلامة موسى بوطأة القيم الموروثة من المجتمع الإقطاعي على أبناء الجيل الناشئ ومن ثم كان تعبيره عن أزمة هذا الجيل هو تجسيد لأزمة النظام الاجتماعي. ولكن هذه العملية التاريخية لم تمض في خطها العلمي دون تعرجات. إذ كانت تعاليم الفابيين الإنجليز ما تزال تحشو رأس سلامة موسى ببعض الرواسب، فهو «مثلًا» يقول (ص٣٥): «قد يخفف من الروح الاقتنائي في المجتمع إيجاد ضمانات اجتماعية كما هي الحال في إنجلترا.» والواقع أن هذه الضمانات هي ضِمادات لجراح الرأسمالية، ومحاولات يائسة للتوفيق بين أشلائها.

وإذا كانت قمة التناقض في المجتمعات الطبقية تدعو إلى تغطية صراعاتها، فإنها تدعو في بعض الأحيان إلى التشبث بذيول النظم المنهارة، كأن ننعم بالأيام الخوالي التي عشنا في كهوفها الإقطاعية. وعند هذه النقطة يتوقف سلامة ليتحدث عن الرأسمالية الصناعية الوافدة قائلًا (ص٢٥): «هذه حال سيكولوجية جديدة قد تفشَّت لسيادة حال اجتماعية جديدة. ولذلك يجب أن نقف من وقت إلى آخر عن هذه الهرولة، وأن نعود إلى أخلاقنا الزراعية التواكلية على سبيل العلاج.» وهو علاج يبدو واضحًا أنه «يستند على طمأنينة وراحة الخرافة» والتعويل عليهما هو إبراز عنيف للمدى الذي وصلت إليه حدة النظام الرأسمالي الجديد. أما العلاج الحقيقي فهو الاستنارة بمنهج علمي يحل مشكلاتنا الحاضرة حتى تنتهي تلقائيًّا في المستقبل.

وربما كانت الغيبيات الإقطاعية هي المخدرات التي يتعاطاها الفلاحون (ص٢٤)، وربما كانت العقيدة الدينية جدارًا سيكولوجيًّا للذين يعانون قسوة التناقض الجذري في المجتمع (ص٢٧). غير أن صحة الأمر الواقع لا تقيم دليلًا على وجوب بقائه، وإنما هي عامل هام في محاولة تغييره.

وكتاب «محاولات سيكولوجية» يبحث العوامل التي يمكن لها أن تقوم بدور التغيير في مجتمعنا العربي. وأول هذه العوامل هو الوقوف على التشريح العلمي لمظاهر هذا المجتمع.

فالقلق، والخوف، والفراغ، واليأس، وكافة العواطف الحائرة التي يعاني منها مجتمعنا، هي نسيج حياته اليومية. و«عدم الاستقرار» النفسي هو الدلالة الأولى لعدم الاستقرار الاقتصادي الذي يشكل بدوره مظهرًا حيًّا في التركيب البنائي لحياتنا الاجتماعية.

كتب بافلوف يقول: «إن كل كائن حي، كجزء من الطبيعة، عبارة عن جهاز فردي معقد، تتوازن قواه الداخلية مع ما في بيئته من قوى خارجية.»[١٠]

والقوى الخارجية المحيطة بالشاب العربي في مجتمعنا الحديث تشمل تاريخًا عريضًا بالصفحات القاتمة ... أما قواه الداخلية فهي صفحات ثورية مستمدة من القيم التي عاشها في خياله مع الشعوب الأخرى تارة، ومن ضراوة الحياة التي يعيشها تارة أخرى.

ولذلك مال سلامة موسى نحو فرويد، وهو يفسر الطفولة التعسة لأبناء جيلنا، فما نستشعره من «خوف» هو نتيجة العقد والمركبات الحية في أعماقنا، والتي تتوالد بصفةٍ مستمرة عبر التاريخ (ص٣١) وليست الاستعدادات الهائلة للحرب إلا نتيجة طبيعية «لخوف» الدول من بعضها البعض. هذه التفسيرات الفرويدية انحرفت بسلامة عن النظرة العلمية؛ لأن طفولتنا لا ترث سوى المجتمع وتكوينها العضوي، والمجتمع وحده هو الظرف الحاسم في تربية هذا التكوين، وتنمية قدراته في مجالاتها الصحيحة. ومنذ قريب قال «هاذفيلد»: «إن نظرية الخطيئة الأصلية قد فقدت مكانها من كتب العقائد، وهذا أوان فرارها من كتب الطب.»[١١] وأضيف أن هذا أوان محوها من كتب علم النفس.

وأما الاستعدادات الحربية، فتفسيرها نأتي به من قلب الأساليب الاستعمارية في التعامل، والتي نشأت كأغصان طبيعية على ساق النظام الرأسمالي.

والقلق الذي اختلفت المدارس النفسية البورجوازية في تفسير نشأته ليس «توترًا غريزيًّا» كما يقول فرويد، وليس «ضعفًا عامًّا في الجهاز العصبي أو خطأ في التركيب العضوي كاختلال في الأوعية الدموية أو في القلب» كما تقول المدارس السلوكية.

إن القلق — كما يرى هندرسون وجيلزيا[١٢] — «هو خلاصة المواقف الإحباطية» المعوقة، كالحالة الاقتصادية، والفشل في الحب أو الزواج أو العمل، أو أسلوب التربية الخاطئ. والحق أن هذه الأشياء جميعها هي وجوه مختلفة للتكوين الاقتصادي الواحد.

---

[١٠] راجع الطبعة الإنجليزية من أعماله المختارة، عن دار النشر للغات الأجنبية، موسكو.

[١١] علم النفس والأخلاق، ترجمة محمد أبو العزم، ص٢١.

[١٢] Text-book of Psychiatry.

وسلامة موسى يوضح مدى التركيز والضغط اللذين تتصف بهما الطبقة المتوسطة في معاناتها هذا الصراع غير المتكافئ، فيذكر «أن أطماع هذه الطبقة كثيرة جدًّا، وسبيل تحقيقها ليس سهلًا. فطبقة الفقراء التي استسلمت لحالها وارتضت مكانها ليس لها أطماع تثير عواطف الخوف من الفشل أو الشك فيما يئول إليه الغد. وكذلك الشأن بين الأثرياء في الطبقة العالية، إذ إن أفرادها يجدون كل ما يصبون إليه» (ص٣٩).

والقاعدة الاقتصادية للقلق تحمل هرمًا كاملًا من الاهتزازات المرضية القلقة. فالأزمة الجنسية التي تراود شبابنا هي في جوهرها أحد ألوان القلق. ولقد أخذ سلامة موسى فترة طويلة يكشف العلاج الفرويدي لهذه الأزمة، فكان يشرف على أقسام الشباب في إحدى الهيئات الاجتماعية بالقاهرة. ولاحظ أن «التسامي» بالجنس بالوسائل الرياضية والفنية هو «خرافة» لا شك فيها، وهكذا تلقف نتيجة عكسية لآراء فرويد. لذلك فهو يصارحنا (ص٤٩): «يجب أن أقول إن صعوبات الشباب في مصر أثقل من الصعوبات التي يلاقيها الشباب في أمريكا وأوروبا. لأن الاختلاط بين الجنسين هناك قد خفف إلى حدٍّ كبير من إرهاق الغريزة الجنسية، كما أن الفرص الاجتماعية للشباب أكثر مما هي عندنا. ولذلك يجب أن نعطف على شبابنا، بأن نقدر صعوباتهم، ونيسرها، ونمهدها، كلما حانت فرصة.»

وقدَّم سلامة رأيًا للتيسير العاطفي، اقترح فيه (ص٥٤) زواج الطلبة، على أن يتكفل آباؤهم بالإنفاق عليهم، دون أن ينشئ الواحد منهم بيتًا مستقلًّا إلا بعد التخرج.

وواضح جدًّا أن الاقتراح يمتنع عمليًّا عن التنفيذ، فمنسوب الوعي الاجتماعي عند الجيل الماضي لم يرتفع إلى هذا المستوى. كما أن هذه الزيجات لن تنجح في مجتمع لم يتشبَّع بثقافة علمية تساعده في التعرُّف إلى أهداف التيسير العاطفي. ويبقى بعد ذلك جزء كبير من شبابنا، ممن لا ينتمون إلى فئاتٍ قادرة، في انتظار العلاج.

ويقارن سلامة موسى بين شباب القرية وشباب المدينة، فيقول إنه بينما لا يساق الريفي إلى الشذوذات الجنسية، نجد أنه يعالج الأمر — تلقائيًّا — بالزواج المبكر. والحق أن التبكير في الزواج عند فقراء الفلاحين ليس علاجًا بقدر ما هو «تعويض» لكيانهم الاقتصادي الواهن.

أما شباب المدينة — يقول سلامة — ممن ينتمون إلى الطبقة المتوسطة فإنهم يعانون الشذوذات الجنسية في أشكالها المختلفة؛ فالعادة السرية تمتص حياتهم، والأمراض تأكلهم، ومن يقبل منهم على ممارسة البغاء ينتقل من القلق الجنسي إلى قلق نفسي مرير. وعندما

تصل الأزمة إلى أعلى مراحلها، نتذكر القمة وننسى الجذور، ونردد مع فرويد كالببغاء «الجنس هو الجذر الوحيد لكافة نشاطاتنا ومشاكلنا» على حين أن النظام الاجتماعي القلق هو ذلك الجذر الأساس «ففي المجتمع العلمي يعيش الذكور مع الإناث منذ ميلادهم إلى وفاتهم، لا ينفصل جنس عن الآخر؛ لأن هذا هو الوضع الطبيعي الذي تصرخ به الطبيعة، والمجتمع الذي يعارض الطبيعة مجتمع فاسد، وهو لن يستطيع أن يهزمها؛ لأن الطبيعة ترد اللطمة، فيكون من الانفصال بين الجنسين تلك الشذوذات الجنسية التي شاعت في أمم شرقية عديدة، بل قد يكون الجنون ...» (ص٦٦، ٦٧).

ومن المقولات الفرويدية الموروثة «عقدة أوديب»، وسارع الدكتور «راموس Ramus» — وهو أحد أتباع فرويد — يفسر هذه العقدة؛ يقول: «يُخيَّل إليَّ أنه من الأشياء المفتعلة وغير الطبيعية أن تبرز العلاقة الشديدة بين الأم والابن، بأنها «الرغبة في مضاجعة المحارم» سواء كانت شعورية أو لا واعية، وهي توحي بأن فرويد قد بحث عن أسطورة يلصق بها نظريته الجديدة، فلما عثر على أسطورة أوديب، تبنَّاها على أنها أقرب أسطورة تتفق مع هواه.»[١٣]

ولو تأملنا القيمة الحقيقية لأوديب «سوفوكليس» لاكتشفنا اختلافًا حاسمًا بين التفسير الواقعي للمأساة، وبين التفسير الفرويدي. فأوديب كان يمثل مأساة البطولة الفردية عند الإغريق، ولم يكن يعي أبدًا ما أراده له فرويد من تشويه للمعنى الرمزي الكبير الذي احتوته الأسطورة.

وعندما تأثر سلامة موسى بفرويد، لم يبالغ في تطبيقه الحرفي؛ لأنه أحس بما ينطوي عليه العالِم النمسوي من فلسفة «تتميز بكونها ميكانيكية جبرية. فإنها تنظر إلى الإنسان كأنه آلة عديمة الحرية، خاضعة كل الخضوع لقوى خفية لا يمكن التغلب عليها إلا بالحيلة. وأهم هذه القوى هي من جهة، الدوافع الجنسية والعدوانية. ومن جهةٍ أخرى، الأوامر الخلقية التي تتمثل في كل من له سلطة على الطفل. وهاتان القوتان لا شعوريتان بطبيعتهما، والمرض النفسي هو نتيجة الصراع القائم بين الشعور واللاشعور. فلسفة فرويد في نهاية الأمر فلسفة تشاؤم ورعب وقنوط.»[١٤]

[١٣] Freud, His Dreams and Theories, By Joseph Jastrow, p. 103.

[١٤] د. يوسف مراد، شفاء النفس، دار المعارف، ص٨٦.

ويقرر الدكتور يوسف مراد أن فرويد «ينظر إلى الإنسان من حيث هو فرد يشهد عاجزًا الصراع القائم بين القوى الخفية الداخلية التي تتنازعه، ويكاد لا ينظر إليه من حيث هو عضو في مجتمع يجب أن يشمله التعاون والتفاهم.»[١٥]

ويستنتج سلامة — بعد ذلك — أن فرويد قد عبَّر عن مجتمعٍ وعصرٍ تسودهما الفردية المطلقة من كل قيدٍ اجتماعي، سواء كان هذا القيد عرفًا عامًّا، أو قانونًا علميًّا. ومن هنا تبدأ أزمة المدرسة الفرويدية في محاولتها تفسير الحياة على ضوء هذا المنهج القاصر.

ويؤكد سلامة أيضًا، أن «محاولة تفسير حقائق الحياة على ضوء غريزة واحدة من الغرائز معناه، من الناحية النظرية، قلب كثيرٍ من الحقائق. حتى تلائم التفسير» (ص٢١٣).

والحق أن مقولة «الغرائز» هذه حان لها أن تتضح، فكافة المناقشات التي تدور حول اكتسابها أو وراثتها هي مناقشات تدور في حلقةٍ مفرغة؛ لأن الغرائز لا تُورَّث ولا تُكتسب، وإنما هي تعبير عن حاجاتٍ أساسية في التكوين العضوي للجسم البشري، كالتنفس مثلًا: هل يمكن اعتباره غريزة؟ أم هو عملية فسيولوجية لا يمكن تفسير وجودها بالوراثة أو الاكتساب، وإنما نقول بأنها تستمد وجودها الطبيعي كعنصر حاسم لدوام الحياة؟

وحينئذٍ، ينبغي أن نفرق بين هذه الحاجات الأساسية كالطعام والجنس، وبين العادات الأخرى (كحب التملُّك ورغبة الظهور وشهوة المقاتلة) فهذه أيضًا ليست غرائز، وإنما هي عادات مكتسبة من تاريخ المجتمع الطبقي.

وهكذا يعرِّف سلامة موسى — حسب منهجه العلمي — «أن ما كنا نسميه غرائز إنما هو ميول لدنة يمكن توجيهها إلى أية ناحية، وأن ٩٩ في المائة مما نسميه غرائز هو اتجاهات اجتماعية قد غرسها فينا المجتمع، برجوعٍ انعكاسية مكيفة. فالمجرم يرتكب جريمته بعاداتٍ ذهنيةٍ وعاطفيةٍ اجتماعية، وليس بغريزةٍ موروثة. قل مثل ذلك في الجندي الشجاع والمرأة الجبانة، وفي المؤلف الذكي والصحفي المهرج؛ لأن لكل هؤلاء مركَّباتٍ هي في صميمها رجوعٌ انعكاسية مكيفة» (ص٢١٩).

وقد تنحرف هذه الميول أو تستقيم، ولكنها تعود في النهاية إفرازًا طبيعيًّا للتركيب العضوي والاجتماعي للفرد. فالسيادة الاقتصادية للرجل في المجتمعات القروية انحرفت

---

[١٥] المصدر السابق، ص٨٩، ٩٠، الطبعة الثانية ١٩٥٣م.

بالبعض إلى «السادية» في الجنس والحب، وإلى «عبودية العمل المأجور» في الزواج والبغاء. وعندما يتذكر سلامة موسى ما كتبه أدلر عن زواج المال، يقول (ص٨٨): «لقد ضحكت عندما قرأت له عن الرجل أو المرأة التي تتزوج من أجل المال، فقد رفض بحث هذا الموضوع، وقال إن الحياة أسمى من أن نجعلها نكتة ... أجل، إن الزواج من أجل المال هو نكتة، ولكنها ليست النكتة التي تضحك، وإنما هي التي تدعونا إلى البصق.» ولعل كاتبنا قصد أن يبصق على النظام الذي جعل من «زواج المال» ضرورة ... غير إنسانية.

والجزء الأخير من «محاولات سيكولوجية» يناقش الثلاث نقاط الباقية في فلسفة فرويد.

والنقطة الأولى، يخص بها الأدباء والفنانين ورجال الفكر، بل وربما أصحاب العبقريات جميعًا. فقد رأى فرويد في إنتاج الفنان أو العبقري «عملية إشباع» فقط، نتيجة «تفريج لا شعوري» لمكبوتات طفلية في النفس. وخرج من ذلك بأن عملية الخلق الفني أو العلمي تحدث بطريقةٍ لا واعية. ولما كانت الاهتمامات الحاسمة في لا وعينا — كما يرى فرويد — هي الجنس، فإنه يُرجح أن كافة الأعمال الفنية والعلمية ما هي إلا تعبير في أشكال مختلفة عن الطاقة الجنسية «دينامو الحياة البشرية».

ولقد عاونت هذه النظرة بعض الفلاسفة والعلماء المثاليين، فيما ذهبوا إليه من أن الفن والاختراع، وبقية الجهود الخلاقة للفرد، ما هي إلا «مواهب» من السماء تمارسها «الروح» الإنسانية بلا وعي إرادي من الفرد. ولكن هذه التأويلات الغيبية لم تَثبُت أمام التقدم العلمي الذي لا يعتمد على مِنح السماء. وأصبح الفنان يجد في الأرض موهبته الأساسية. ويعلق سلامة (ص٧٠): «أما ما يقال أن هناك من الأدباء والفنانين من استطاعوا أن يستغرقوا في اللذة الفنية، وأن ينسوا الشهوة الجنسية، فهذا ما لا يستطيع أحد أن يقيم الحجة عليه» والعكس صحيح أيضًا. ويقول الدكتور خليفة بركات: «إن الفن في حقيقته نوعٌ من الإنتاج العقلي، القريب جدًّا من الإنتاج العلمي، فكلاهما يتضمن النظرة الواقعية، وكلاهما يهتم بالحقيقة في ذاتها. وأول مهمة للفن هي نمو الشخصية، والارتفاع بها إلى عالم الواقع، فهو يهدف إذَن إلى البناء والنمو والتقدم.»[١٦]

لم يعد إذَن للتهويمات المثالية أي مكان من النشاط الإبداعي للفرد. ومن ثَم يؤكد أوفر ستريت «أن الحياة التي أصابها الجدب السيكولوجي، هي تلك التي قلَّت ارتباطاتها

[١٦] مدخل علم النفس، ص٤٩.

مع البيئة التي من حولها. وفي أغلب الأحيان تتصف هذه الارتباطات القليلة بالرتابة والافتقار إلى الإبداع. والحياة التي تعاني الاضطراب العصبي أو الجنون هي تلك التي ترتبط ببيئةٍ لا وجود لها، وتستجيب للخيالات والأوهام. وعلى العكس من ذلك كله نجد أن الحياة الخِصبة السعيدة هي تلك التي تستغل إمكانياتها عن طريق تكوين الروابط المنتجة من الواقع.»[١٧]

وما هو الواقع؟ يجيب إنجلز: «إن العالم المادي الذي يمكن إدراكه بالحواس، والذي ننتمي نحن إليه هو الواقع الوحيد.»

والنقطة الثانية هي الأحلام، والأحلام في عرف فرويد عملية تهريب للرغبات المكبوتة. ولا يفرِّق سلامة موسى بين حلم النوم وحلم اليقظة (ص٩٥)؛ لأن جميعها تعبيرات لاشعورية عن كامنة الفرد، ولا ريب أن الواقع الاجتماعي الذي يشكل مظاهر حياتنا الفنية تشكيلًا علميًّا، هو بعينه الذي ينظم أحلامنا وفق رغائبنا وأمنياتنا. هذه الرغائب والأمنيات التي لا يمكن أن تُرَد إلى الطفولة إلا بنفس المقدار الذي تُرَد به إلى جميع مراحل حياة الفرد؛ لأن بقية مراحل العمر إما أن تسهم بتغيير هذه الرغائب، أو أن تَزيدها وضوحًا. وهي في كلا الحالين تقول لنا: إن المجتمع قد تغيَّر، أو أنه ما يزال كما هو. ولما كانت أحلامنا هي صرخات ذاتية موجهة إلى المجتمع، فإن تحليل أسبابها لا يجب أن ينحصر بالضرورة بين أغوار النفس فقط، وإنما يجب أن يغور في أعماق المجتمع نفسه أيضًا.

والمجتمع لا يستجيب دائمًا لأحلامنا، ولذلك كان وعينا — كما يقول جاسترو — يعتبر الحلم «لقيطًا» وُضِعَ أمام داره، ويفشل في رؤية السمات الدالة على أنه والده.[١٨] وفي المجتمع العلمي لا يحدث هذا الانفصال بين الحلم والواقع؛ لأن الكفاءة الذاتية تصل بالفرد — منذ الطفولة — إلى مكانه الحقيقي، فيتفق ثالوث «الطاقة، والميل، ووسيلة الإنتاج.»[١٩]

والتربية العلمية لا تتيح لنا فرصة المباراة للتفوق؛ لأن التقدم الفردي والجماعي يصبح ذاتيًّا وتلقائيًّا، بعد أن هيَّأ المجتمع كافة الظروف العلمية المثيرة للتقدم. ومن ثم لا

[١٧] العقل الناضج، ص١٤٩.

[١٨] كتابه السابق ذكره، ص٩٤.

[١٩] بافلوف، الأعمال المختارة بالإنجليزية، ص١٠٥.

يجد التنافس مجالًا؛ لأن الإنسان — بكفاءته الخاصة — وُضِعَ في مكانه الصحيح، ولذلك هو يحوِّل التنافس — الذي كان بينه وبين الآخرين — إلى صراع بينه وبين الطبيعة، واكتشاف قوانينها، والسيطرة عليها.

ثم يناقش سلامة موسى (ص٧٥) العلاقة الوثيقة بين السيكولوجيا والأخلاق فيقول: إن ما نسميه «عواطف طبيعية ما هو إلا عواطف اجتماعية» مؤيدًا بذلك بافلوف حين قال (ص١٣٦): «إن أخلاقنا هي مجموعة من العادات والاتجاهات.»

وكانت هذه النظرة العلمية للأخلاق، بمثابة رد فعل للنظرة القائلة بالوراثة. وعندما نقرأ «الأشباح» لإبسن، و«نانا» لإميل زولا، وغيرهما ممن آمنوا بالوراثة، نحسُّ مدى تأثير هذه النظرة على الفنون. ويذكر سلامة (ص١٥٤) أن حوالي سنة ١٩٠٩م — وكان في باريس — وقعت جريمة مروِّعة، تتلخص في أن رجلًا فسق بفتاة دون العاشرة ثم قتلها، وعمد أحد الفرنسيين إلى استشارة العالم الإيطالي لومبروزو[٢٠] فأرسل إليه صورة «كف» قال إنها للمجرم، وطلب إليه أن يوضح العلامات الدالة على الإجرام. وأجاب لومبروزو بأن الكف لمجرمٍ أصيل يتسم بعلامات الإجرام الوراثي. ونشرت صحف باريس بيان العالم الإيطالي جنبًا إلى جنب صورة الكف التي أرسلت إليه، والتي لم تكن سوى كف الكاتب الفرنسي فِكتور هوجو!

هذه الواقعة الطريفة توضح إلى أي مدى آمن الناس — زمنًا — بالوراثة، ولكن القوانين العلمية أصبحت في متناول الفرد بحيث لم يعد مقيدًا بأغلال قدرية تسمَّى بالوراثة.

ويبرهن سلامة على كون الأخلاق مظهرًا اجتماعيًّا للواقع البشري، فيصف الأشكال الأخلاقية في المجتمعات الدينية بالانحراف «فالرهبنة مبدأ انتحاري ضد الأمومة والأبوة» (ص١٩٠). «وإنه لما ينفع ويثمر أن نقول إن الزهور، وهي أجمل ما في النبات، هي الأعضاء التناسلية. وكان يجب في منطقنا الاجتماعي أن نسمي الزهرة: عورة» (ص١٩١).

وبديهي أن هذه «المشكلات الخلقية» تنحرف عن تسميتها حين تصبح مرضًا أو شذوذًا. والأمراض الشاذة ليست مشكلات بقدر ما هي أمراض بالفعل. فعقوبة الحرمان من رحمة الكنيسة كانت عقوبة رهيبة حقًّا، حين كانت الكنيسة مصدر الاعتراف الخلقي

---

[٢٠] كان حجة أوروبا في الإيمان بالوراثة.

والاجتماعي في أوروبا بأسرها. أما الآن فقد ضعف هذا السلاح كثيرًا، إذ أصبح الظفر والتأييد يمكن الحصول عليهما من مصادر أخرى لا صلة لها بالكنيسة.[٢١]

وقد ذابت فعلًا تلك «المشكلات» التي كانت تثيرها العقائد الدينية من وقتٍ لآخر، وأحس الإنسان في غمرة الانتصارات العلمية التي يحرزها كل يوم، أن «الخير والشر» ليسا من صفات الإنسان، وما يلصق أحدهما بالفرد دون الآخر هو النظم الاجتماعية التي يعيشها هذا الفرد. وأحس كذلك أن «الجبر والاختيار» أسطورة تغتصب رداء الفلسفة؛ لأن حرية الإنسان لا تنفصل عن ضرورة الظروف الموضوعية المحيطة به.

وما أخلاقنا إذَن إلا استجابات تلقائية للواقع الاقتصادي والاجتماعي والذاتي.

ما هو واقعنا؟ لنردد ما يقوله الكاتب الأمريكي أوفر ستريت في كتابه «العقل الناضج»: ما إن يُوجَّه النقد إلى نظامنا الاقتصادي حتى يسارع أنصاره إلى إبداء فخرهم بالحقيقة التي سبق أن أوردناها، والتي مؤداها أن هذا النظام قد رفع مستوى المعيشة في البلاد التي ساد فيها. وقد يبدو من تَكرار هذه الحقيقة أن رفع مستوى المعيشة كان من بين الأهداف الرئيسية التي كان الناس يسعون إليها، وأنه كان المحور الذي يدور حوله اهتمامنا وجهودنا، وأنه في ضوئه وُضِعَت معايير النجاح والإخفاق. ولو أن الأمر كان كذلك لقام دليلًا على أن الرأسمالية الصناعية عامل من عوامل النضج النفسي، ولدعت هذه الرأسمالية الإنسان إلى النهوض بمسئوليته في الخلق والإبداع، وحثته على استخدام خياله لفهم حاجات الآخرين، وجعلته يرى نفسه كاملًا متكاملًا، وعضوًا في مجتمع، يمثل هو الآخر كلًّا متكاملًا. على أن الحقيقة الناصعة تختلف عن ذلك كل الاختلاف (ص٢٣٠).

يقول سلامة موسى (ص٤٤): «ولكننا حين نندغم في حركة وطنية أو بشرية سامية، نجد أن الكفاح فيها، وما قد يجره من تضحياتٍ هائلة كالسجن والفقر والنفي، كل هذه الكوارث لا تحطم النفس، بل هي ترفعها وتَزيدها كرامة.»

لنبحث إذَن عن هذه الكرامة الجديدة.

---

[٢١] Man, Morals, and Society by T. G. Flugel. p. 98.

الفصل السابع

الفنان ضمير العالم

حين صدر كتاب «الأدب الإنجليزي الحديث» لسلامة موسى عام ١٩٣٢م كان تاريخنا الأدبي قد أذن بصفحةٍ جديدةٍ في تراثنا النقدي المعاصر.

ولو وعينا الخطوط الرئيسية التي انتظمت الحركة النقدية في الأدب العربي عند بداية الربع الثاني لهذا القرن، لاكتشفنا أنهما خطَّان يتيمان غَلَبَا على وجدان أدبائنا في محاولاتهم المتعثرة، لإيجاد ميزان تقويمي سليم.

أما الخط الأول، فهو المدرسة السلفية، التي ارتاحت إلى أحكام التقاليد والدين، فيما يأتيه البشر — ومنهم الأدباء — من أعمال. واستمد أقطاب هذا الاتجاه موازينهم من بلاغة القرآن والأحاديث والكتب القديمة، واستلهموا بناءها الفني في تطبيقِ أُسُسه على ما ينشره الأدباء المحدثون على الناس، ولم يعتبر بناة هذه المدرسة في إرسائهم قواعد الفنون، إلا بجودة السبك والأسلوب المطهَّم من حيث القالب والإطار … وبتعاليم الدين وأمثال السلف، من حيث المضمون والمحتوى.

ولم يكن رواد هذا المذهب إلا تعبيرًا صادقًا عن طبيعة المجتمع الإقطاعي الذي عايشوه. وما نظرتهم الخلفية إلى أشكال الأدب القديم إلا إحساسٌ مخلص بما اجتمع بين مناخ الثقافة السالفة ومناخهم الحديث من أوجه التشابه وقرابة النظام الاجتماعي.

والمدرسة الثانية لا تختلف عن الأولى؛ بمعنى أنها ارتاحت إلى استيراد القديم. وما بينهما من خلافٍ أن الأولى ارتمت بين أذرع العرب بينما الثانية ارتمت بين أحضان ثقافة الغرب.

فالخطُّ الرئيسي الثاني في خريطة نقدنا الحديث هو ما استورده أدباؤنا من قواعد الأدب الأوروبي وأصوله النقدية … لا في آخر مراحل تطوره، بل في بداية هذا التطور. وكانت المناهج العقلية — أو المنطقية — هي السائدة على ذلك الطور المتخلِّف من النقد

الأوروبي بصفةٍ عامة والأدب الإنجليزي بصفةٍ خاصة. وربما رأينا هذه المناهج «مسخًا» بعد أن نُقلت إلينا، على أيدي أدباء رأوا فيها مرآة جاهزة لما يعتلج في صدورهم وما يمور في مجتمعهم، ونسوا أنها عبَّرت — أخلص تعبير — عن مجتمعات اختلفت ظروفها عن ظروفنا، وسبقت أطوار نموها الحضاري، خطوات تاريخنا.

لكنهم في فورة حماسهم، وكردٍّ فعلٍ لاتجاهات المدرسة الأولى، راحوا ينشدون الأحكام الحاسمة على الإنتاج الأدبي ... دون اعتبار لعاطفة ذاتية، وإنما «العقل» هو الناقد الحقيقي، أو «الحَكَم» الموضوعي، ولا دخل للناقد في رأيهم بأية ظروف أو عوامل أحاطت الأديب أثناء إنتاجه هذا العمل الفني، و«النص» وحده، هو الفنان والظروف والحَكَم جميعًا، ولا دخل للناقد — في رأيهم أيضًا — بعواطفه الذاتية، ولكي يصبح موضوعيًّا أمينًا يجب أن يتجرَّد من ذاته وأهوائه.

وسارت المدرستان زمنًا، في خطَّين متوازيين، غير أنهما تقاربا حينًا، واختلفا أحيانًا. وتولد عن هذا التقارب والاختلاف مدرسة وسطية جديدة، اتخذت لنفسها خطًّا ثالثًا يجمع بين النقيضين.[١]

وما إن بدأت العلوم الحديثة تزحف إلينا، حتى تعدَّدت المدارس والاتجاهات. وتنازل البعض من رواد المذاهب القديمة عن موازينهم، وآثروا مسايرة التقدم، فكان منهم من تعلق بأهداب علم النفس، وراح يفسر العمل الأدبي بروح فرويد وغيره من علماء السيكولوجيا. ومنهم من اكتفى بتسجيل انطباعاته الشخصية وحدها؛ لأنها — في رأيه — المقياس الوحيد الصادق، ومنهم من اتبع منهجًا تاريخيًّا في النظر إلى إنتاج الأديب.

وهكذا اضطرب المحيط الأدبي في مصر، بموجاتٍ نقدية، مضت في خطوط أمامية مستقيمة، لا تقبل الْتقاءً مع خطوطٍ أخرى.

ولم يكن عيب هذه المدارس جميعًا إلا أنها لم تكتشف همزات الوصل الموضوعية بين مناهجها، وإحساسها بهذه الانفصالية هو صورة لما كان عليه مجتمعنا وتفكيرنا؛ لأن حقيقة الأمر أن هناك ترابطًا وثيقًا بين الاتجاهات الأدبية المختلفة، ما دامت تعبِّر عن مجتمعٍ واحدٍ.

---

[١] راجع في هذا الموضوع «الأسس الفنية للنقد الأدبي» للدكتور عبد الحميد يونس، دار المعرفة بالقاهرة، ١٩٥٩م.

غير أن هذا الترابط، ما كان يُفهَم حسب نظرة ميكانيكية للأمور، أي إننا لا نقصد بما نسميه الصلة الوثيقة بين المدارس المتباينة، أنه يمكن الجمع بينها في طبقٍ واحد. وإنما أستهدف القول: بأن رؤية هذه الصلة الموضوعية كانت في حاجةٍ إلى منهج علمي متكامل.

وعندما صدر كتاب سلامة موسى عن الأدب الإنجليزي الحديث، لمحنا السمات الأولى لهذا المنهج. لم يكن تخطيطًا نظريًّا، وإنما كان تطبيقًا على لون من الآداب الأوروبية، يمكن القول بأنها عانت «التطور» الذي رسمه سلامة وفق منهجه الجديد.

ولم يكن غريبًا، أن يقابَل هذا الكتاب — بما ينطوي عليه من منهج يغاير المناهج السائدة — بالتجاهل المطلق من جانب النقاد، وبالتغافل من قبل الأدباء.

ذلك أن المناخ الاقتصادي والاجتماعي في ذلك الحين لم يكن يسمح بشعارٍ غريبٍ يؤكد بأن التجديد في الأدب لا يعني شيئًا آخر سوى التجديد في الحياة.

فقد كانت الحياة العربية ترزح آنذاك تحت عبء الاستعمار الأجنبي والاستبداد الداخلي، والقوى الروحية لمثل هذا المجتمع لا بد أن تنبع من صميم الأزمة المادية التي يعانيها. ومن ثَم كانت القيم الفكرية السائدة هي ظلال الأوضاع الاجتماعية المسيطرة.

وإذا جاء ناقد يقول: «الحق أن التجديد في الأدب يشبه التجديد في الفلسفة، فقد كانت الفلسفة القديمة تترفَّع عن درس الحياة الدنيا وترصد نفسها لدرس كنه الأشياء، والفرق بين ما نعرفه عن الشيء، وماهية هذا الشيء، وكانت تبحث الغيبيات، أي ما قبل الوجود وبعده. وهي في ذلك كله تبتعد عن الناس ومعايشهم. ولكن الفلسفة الجديدة تدعو إلى الكفِّ عن البحث في كنه الأشياء، وتقنع باستخدامها لمصلحة الإنسان.»

إذا جاء ناقد يقول هذا الكلام، فإننا ندرك أية ثورة قد أعلنها على «أقدس» القمم الفكرية؛ لأن مجرد الاهتمام «المادي» بوجودنا الإنساني يثير علامات استفهام كثيرة حول النظام الاجتماعي الذي يمزِّق كيان البشر، ولا يؤمِّن مستقبلهم، ويدعهم نهبًا للحيرة والشك والقلق. بعد أن كان هؤلاء «البشر» في هدوء المخدرات التي يتعاطونها مع الفن الذي «يسمو» بهم إلى فضاء الخرافة، ويعلو بـ «أرواحهم» إلى سماء الأوهام.

جاء سلامة موسى إذَن ليقول: «إن الأديب التقليدي يُعنَى مثلًا بأسلوب الجاحظ فيحتذيه، ولا يُعنَى بأسلوب الفلاح المصري في العيش فينتقده ويطلب إصلاحه. وهو يكتب عن العرب وتاريخهم ومجدهم، ولا يكتب عن نكباتنا الحاضرة، وما نقاسيه من

مظالم اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، ولذلك فإن أدبه سلفي، وهو أدب الكتب الذي يجعله يعيش وهو في عزلةٍ عن الوسط الذي يحيط به كأنه في برجٍ عاجي. وهو هنا يشبه أدباء القرون الوسطى في أوروبا.»

وأحس دعاة الأدب في مصر بأن الكتاب ليس بحثًا في الأدب الإنجليزي، وإنما هو بالتحديد «منهج» يمكن تطبيقه على أدبنا المحلي. وتتحدَّد خطورته بأنه:

أولًا يتطلَّب من الأديب وعيًا خاصًّا بظروف مجتمعه وتاريخه، أي إنه سيُضطرُّ إلى مضاعفة الجهد في الدراسة والاستيعاب. وهو ما كان في حاجةٍ إلى مثل هذا «التعقيد» حين كان يحتذي في بساطةٍ أسلوب الجاحظ والخنساء والزمخشري.

أما **الوجه الثاني** لخطورة هذا المنهج، فهو «التغيير» الذي يمكن أن يحدث في جماهير القراء، ومن ثم في «المجتمع» ... وحينئذٍ ينتهي «قلق» الأدباء ليبدأ قلق «السلطات».

وعندما أحس أدباؤنا أيضًا — وهذا هو المهم — بما يتضمَّنه المنهج من «خطر شخصي» على كيانهم الاجتماعي، رأوا «من الحَسَن» أن يتجاهلوه على التوِّ، ويهونوا من شأنه، ويعملوا على إخفاء أثره.

وبالفعل، نجحت خطتهم إلى حدٍّ بعيد، بصفةٍ مؤقتة. فإن ناقدًا واحدًا أو باحثًا أو أديبًا، لم يشر إلى الكتاب بحرفٍ واحد.

ومضى من التاريخ عشرون عامًا، تبدَّلت خلالها كثير من الأوضاع الجذرية للمجتمعات العربية، ولم يكن سلامة موسى أثناءها باكيًا أو راقدًا، وإنما كان «مؤثرًا» أساسيًّا في كل تطور اجتماعي أو ثقافي.

ومنهجه الذي اعتقد أدباؤنا أنهم شيعوا جنازته، كان الثقاب الذي أشعل الفتيل في كل مكان؛ لأن هذا المنهج لم يفارق صاحبه لحظه، بل رافقه في جولاته العديدة ... بين أروقة الآداب الأوروبية حينًا، وفي زحمة آدابنا العربية أحيانًا.

كان في هذه الجولات جميعها يطابق بين فلسفته والواقع المحلي ... أي بين منهجه وإنتاجنا العربي. ومن ثم تبلورت معالم المنهج الرائع، الذي حمل مشعله جيلنا، في كتابه العظيم «الأدب للشعب»[٢] الذي صدر مع ميلاد مجتمعنا الجديد ١٩٥٤م، وكأنه «أنشودة النصر» التي جادت بها أعظم قصة كفاح.

[٢] صدر عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

وفي «الأدب للشعب» لا تجد جديدًا عما قرأته في «الأدب الإنجليزي الحديث» من حيث الخطوط الأساسية. ولكنا نكتشف الإضافات الحية الخلاقة التي أضافها التطبيق المحلي على منهج سلامة، فزاده غنًى وثراء.

وقبل أن يحدد لنا سلامة موسى ومفيد الشوباشي ومحمد مندور ولويس عوض ومحمود العالم وعلي الراعي منهجًا علميًّا متكاملًا، لم نكن نستطيع أن نفسِّر تاريخنا الأدبي تفسيرًا موضوعيًّا سليمًا.

فالدكتور طه حسين، يبرر لنا الصور المتكررة في الشعر الجاهلي، بتكرار صور البيئة المحلية فقط،[٣] ويعلل بُعد الأدب العباسي عن الالتصاق بالحياة الطبيعية، بالميل المفرط إلى «ليالي الطرب والأنس» التي لا تتوفر إلا للخاصة.[٤]

والعقاد يحلل بلاغة الأدب العربي في صدر الإسلام، لكونه تأثر بلغة القرآن، وينعي بساطة أسلوب الأدب الحديث، لأنه «انساق في تيار عصر السرعة».[٥]

أما سلامة موسى فقد لاحظ أن ثمة علاقة حية بين المرحلة التاريخية التي يعيشها الفنان، وبين ما ينتجه من فن. وحينئذٍ تساءل: ما هو الأدب العربي القديم؟ وأجاب (ص٦): «هو أدب كان يؤلفه الكُتَّاب والشعراء لأجل الخلفاء والأمراء والفقهاء؛ لأن جميع هؤلاء كانوا «الدولة»، ولم يكن للشعب وجود في أذهان الكُتَّاب. وكان أدب الخلفاء والأمراء نوادر وقصصًا وأشعارًا تسلي وتذهب بالسأم، أي سأم البطالة … بطالة المترفين. وكان أدب الخلفاء أحيانًا تواريخ تؤيِّد دولتهم، وتثبت حقوقهم في تبوُّء الحكم، وكان أدب الفقهاء شروحًا وتعقيبات على الدين والمذاهب. ولما ظهرت الدولة الفاطمية التجارية في مصر، وظهرت الدول المستقلة في المغرب والأندلس، وكثرت السياحات، ظهر أدب يكاد يكون شعبيًّا في قصص الرحلات، بل صار شعبيًّا خالصًا في كتاب ألف ليلة وليلة مثلًا. لكن الشعوب كانت لا تزال في التراب، فلم يرتفع هذا الأدب عن التراب.»

أوضحت لنا هذه الكلمات حقيقة هامة، فالأدب والفنون تتصل — بشكلٍ معين — بالنظام الاجتماعي القائم. ولكن إذا تساءلنا: ما هي طبيعة هذا الاتصال؟ ما هي العلاقة بين الفن والمجتمع؟ لن نجد إجابة تفصيلية في «الأدب للشعب» لأن مؤلفه لم يناقش

[٣] راجع «في الأدب الجاهلي».

[٤] راجع «حديث الأربعاء».

[٥] راجع مَجلة «الشهر» المصرية، العدد الخامس عشر.

الأمور يومًا، إلا على مستوى فكري، أي إنه يرسم التخطيطات العامة، ويدع التفاصيل الدقيقة للمتخصصين، ممن يتوفرون على هذا النوع من الدراسات.[٦]

غير أن سلامة أجاب على أسئلتنا في حدود ذلك الإطار؛ أي إنه أوضح لنا العلاقة بين الفنان ومجتمعه حين استطرد في حديثه عن الأديب العربي القديم الذي «كان ينشد الحكمة خلفه وليس أمامه، وكان يكتب للخاصة، بل أخص الخاصة.» فقد قال (ص٢٧): «وأخصُّ الخاصة هذه كانت تلتفت إلى الماضي؛ لأن حقوقها التاريخية كانت تستند إلى هذا الماضي، وإلى احترام عاداته ولغته. فجذبت إليها الأدباء الذين يؤيدون سلطانها.»

الحقوق التاريخية هي الخيط الذي يشد الفنان إلى الالتصاق الحميم بالمجتمع.

ونحن حين نصمم خريطة مجتمعٍ ما، نتخيله هرمًا كاملًا، قاعدته هي النظام الاقتصادي والاجتماعي وظروفه البيئيةٍ والتاريخية. وقمته هي المثل الفكرية، والقيم الروحية، المنبثقة من صميم الكيان المادي لهذا المجتمع … أي هذا الهرم.

وليس هذا البناء تكوينًا جامدًا؛ لأن التفاعل الدائم بين القاعدة المادية والقمة الروحية يؤثر — بطريقةٍ حيةٍ متطورة — في مضمون ذلك المجتمع، وبالتالي في شكله البنائي، أي إن كافة المثاليات النابعة من قاعدة البنيان الاجتماعي تتحول إلى «قوة مادية» تؤثر في القاعدة من جديد، ويتولد عن تفاعلهما الدائب المستمر خلخلة عميقة في الجذور المادية للمجتمع، ومن ثم يتبدل التخطيط الاقتصادي والمحتوى التاريخي، وينسج المضمون الجديد لنفسه شكلًا جديدًا، ويفرز المجتمع الوليد قيمًا فكرية تغاير المثل القديمة. وتعود هذه الفكريات وقاعدتها يتفاعلان من جديد … وهكذا، يصبح التطور هو السمة الوحيدة لحركة التاريخ.

والناقد العلمي يرصد الدورات التاريخية مستكشفًا بوعيٍ الدور الحي الخلاق الذي أسهم به الفن في حركة التاريخ هذه، وما أضافه إلى التراث الإنساني السابق من لبنات غالية.

وكتاب «الأدب للشعب» لا يرسم — كما قلت — الخريطة الدقيقة لهذا المنهج، ولكنه يكتفي بالخطوط الرئيسية دون الإيغال في الدقائق الصغيرة.

[٦] نخص بالذكر مقدمة لويس عوض لترجمته «بروميثيوس طليقًا»، وكتابه «في الأدب الإنجليزي»، ثم محمود العالم وعبد العظيم أنيس في كتابهما «في الثقافة المصرية»، وعلي الراعي في كتابه «دراسات في الرواية المصرية»، وجميع مؤلفات مفيد الشوباشي النقدية.

وسلامة موسى — في المستوى الفكري الذي يناقش به الأدب — يشك في أن كلمة «الشعب» ذُكِرَت في أي كتابٍ من كتب الأدب العربي القديم بمعناها العصري «ذلك لأن كتب الأدب العربي هي كتب الملوك والأمراء ... وهذه الأجزاء العشرون أو أكثر من الأغاني هي قصص السادة ملوكًا وأمراء، ومن كان يرتفع إلى مستواهم من رجال الدين والحرب والسياسة. ولست هنا أنسى قيسًا ولبنى وأمثالهما. ولكن هذه القصص لا تبلغ جزءًا من مائةٍ من صفحات الأدب القديم. ونستطيع أن نقول، لهذا السبب، إن الأدب القديم كان ملوكيًّا يحافظ على التقاليد، ويؤيد مذهب الدولة، ويكره الثورة، بل لا يعرفها. ولذلك يحدثنا مؤلف الأغاني عن القصور والخمور والمغنيات والموائد المطهَّمة، والفروسية الحربية، أما الشعب فلا وجود له عنده. بل ماذا أقول؟ إن في الأغاني شخصية واحدة، شخصية عظيم من عظماء العرب، يُدْعَى علي بن أحمد، حاول أن يحرر العبيد ويرفعهم إلى مقام البشر، ولكن مؤلف الأغاني الذي كان يجهل الأهداف الإنسانية والروح الديمقراطية، كان يصفه بكلمات: الخبيث والفاسق واللعين! اعتبر هذا أيها القارئ ... رجل عربي يُدعى علي بن أحمد هتف به الشرف، فحمِيَ قلبُه وارتفع روحُه وصلى وركع للإنسانية، فوجد الإنسان يباع بالدرهم والدينار، ويوضع في السوق، ويُفحص عن أسنانه، وتُدس الأيدي بين أفخاذه، ويُجر من لسانه، ثم يضربه البائع بالعصا، فينطلق وهو عريان يعدو للامتحان. ثم يقدر ثمنه فيباع ويُسلَّم سلعة للمشتري. رأى علي بن أحمد هذا الهوان فقال: هذا لن يكون! ثم جمع العبيد في البصرة، وثار على الخليفة العباسي يريد تغيير هذا المجتمع. ولكن الخليفة هزمه بجيوشه التركية الأجنبية. ومثل هذا العظيم، هذا الإنسان الكمالي، هذا الرائد للحرية، لم يجد من أديب «الأغاني» سوى أنه خبيث وكافر ولعين» (ص٤٢).

وليس تعبير «الأدب الملوكي» تعبيرًا بلاغيًّا، وإنما هو يحمل في طياته — كما يقول المؤلف — معنًى هامًّا جديرًا بالتأمل.

- فأدب الملوك يحتاج إلى أن نكتب عن التاريخ القديم؛ لأنك بهذا الموضوع تفر من الواقع الحاضر، وتُسلي وتُسامر.
- وأدب الملوك، هو أن تُلغي دعاة الأفكار الجديدة لأنهم يُقلقون الشعب في استقراره، وهو استقرار الفقر والجهل والجوع.

- وأدب الملوك، هو أن تلغي الثورة، وتدعو إلى التقاليد؛ لأن التقاليد لا تتَّفق مع الثورات.
- التاريخ القديم والتقاليد والعقائد تؤيد النظام الملوكي، فأيما كاتب يخرج عليها إنما يخرج على العرش، وهو لذلك يجب أن يطارد … فمن دعا إلى التيسير في اللغة للوصول إلى العامة يُعَد عدوًّا … ومن دعا إلى تطور يُعَد عدوًّا. وكل هذا معقول عند الملوك، ومن التف حولهم (ص٤٥).

وسلامة موسى يرى في الأدب ولاءً للإنسان وليس للتقاليد (ص٢٨). ومن هنا كانت ثورته على أدبائنا المحْدَثين الذين يأخذون بأساليب القدماء.

والحق أن الأديب لا يحيا على هامش المجتمع، وإنما هو ينمو ويتنفس ويعيش في قلب المجتمع، ومن ثَم أصبح تأثيره مباشرًا في تقدم هذا المجتمع أو انتكاسه.

والفنان الصادق هو الذي تتيح له ظروفه الموضوعية بصيرة علمية، يضع بواسطتها يده على نواميس تطور الحياة والكون والإنسان. وبعد أن يعي حقيقة الصراعات المتباينة داخل أسوار مجتمعه، يتخذ لنفسه موقفًا محددًا حاسمًا وسط هذا الصراع. فهو إما أن يقف إلى جانب الأطوار المستقبلة في تاريخ البشر، ويلتزم حينئذٍ بمسئولية القلم الذي يمسكه، ويسهم في أشرف معركة إنسانية، مهما أصابه من ضرر، وإما أن يتخذ موقفًا رجعيًّا، للمحافظة على «حقوقه التاريخية».

وهو في الحالة الأولى، لا يتمسك بأساليب القدامى وطرق تفكيرهم؛ لأن تلك الأساليب كانت تخدم مجتمعًا لا يتشابه مع مجتمعنا. وفي الحالة الثانية، يحيط فنه بضبابية معتمة لا تنير طريقًا، بل تدعنا نتعثر بلا أمل. وفي الحالة الأخيرة، يتمسك بمحاكاة القديم في القالب والمحتوى؛ لأن التشبه بالمجتمعات المتخلفة — في أساليب حياتها وتفكيرها — هو «تجميد» للأنظمة الرجعية القائمة في المجتمعات. ثم إننا «يجب أن نذكر أنه ما من ابتكارٍ في الأدب، إلا ويعود إلى خلاف للقدماء، وأولئك الذين يُكْبرون من شأن القدماء ينسون أنه كان لهؤلاء القدماء قدماء آخرون أنكروهم وخالفوهم وشقوا أساليب جديدة في التعبير والتفكير» (ص٨).

أي إن أسلافنا من بناة الفكر القديم حققوا خطوات تقدمية في مراحلهم التاريخية. والوقوف عند أعتابهم وحسب، هو الجمود والخلفية؛ لأن الماضي، مهما كان مجيدًا، لا

يحمل بشائر التفاؤل والحياة، وإنما هو يخدر حواسنا عن الاعتراف بالواقع الحي الذي نعانيه.

والاعتراف بهذا الواقع يجرنا غالبًا إلى التفكير في تغييره، بل هذه هي مهمة الأدب الإنساني.

وإذا كان سلامة موسى يؤكد أننا نُهرَع إلى المثاليات القديمة: «عندما تخمد الحياة في الشعب، فهي تثير ذكرياته في اشتياق، كما لو كان يشتاق إلى الموت. لأن في الماضي كثيرًا من سمات الموت، بل هو موت. وهذا الماضي يشيع في نفوس أبنائه عقائد، في حين أن المستقبل يطالب بالمنطق والعقل والتزام الحقائق» (ص٨).

واللوم، إذَن، لا نوجهه إلى أدبائنا القدامى الذين أخلصوا في التعبير عن مجتمعاتهم، وإن كانت قلتهم النادرة هي التي أخلصت بشكل إيجابي فعال، وإنما اللوم الحقيقي يوجه إلى أدبائنا المعاصرين، الذين يعودون بنا إلى الخلف، بالرغم من أن الأدباء القدماء أنفسهم لم ينظروا إلى الوراء.

ومن يتأمل ابن سينا، وأبا العلاء، وابن رشد، وابن حزم، وغيرهم من مفكري وأدباء العرب، يجد أن أبصارهم قد جابت آفاقًا بعيدة المدى، أبعد كثيرًا من آفاق مفكرينا وأدبائنا المعاصرين، حتى إن سلامة موسى يقول (ص٢٢): «إنني أحس أني أقرب إلى المتنبي مني إلى شوقي؛ لأني أجد في الأول صورة الكفاح بين العرب والرومان في عشراتٍ من قصائده الرائعة، أي إن له قيمة تاريخية عندي أبصر بها حركة التاريخ. أما بعد هذا، فهو وشوقي سواء في نظم الأكاذيب التي كان أولهما يمدح بها سيف الدولة، والثاني الخديو عباس.»

هل معنى ذلك أنه يمكن الاستغناء عن تراثنا القديم؟

وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نحدد المعنى العلمي لكلمة الثقافة، إذ لا أعتقد أن أحدًا يقول بأنها «حصيلة معارفنا العصرية» لأن هذه المعارف ليست وليدة اليوم، وإنما هي نتاج القرون والأجيال، وثقافتنا المعاصرة هي طور جديد فحسب من أطوار نمو تاريخنا الثقافي.

ومن نقطة الانطلاق هذه، نحس «بالضرورة الحتمية» لدراسة التراث القديم.

- فإن معالم هذا التراث في أذهاننا مشوشة بفضل المناهج غير العلمية، التي سيطرت على مؤرخيه. ومن ثَم، فدراسة تراثنا بمنهجٍ علمي هي عملية «غربلة» تتيح لنا نتيجتها صورة حقيقية لهذا التراث.

- ثم إننا نفيد من دراسة تاريخنا الثقافي، أننا نضع أيدينا على قوانين تطور ذلك التاريخ، ونواميس العلاقة بين ثقافتنا القديمة، والمجتمعات التي عبرت عنها. وإذا أمسكنا بمفاتيح تطورنا، لا ريب أننا نستطيع التقدم إلى أمامٍ بوعي. بعد أن كنا نسير بطريقةٍ عفوية وعيوننا بعيدة عن منظارٍ علمي.

وهكذا يبدو لنا واضحًا، أهمية «الدراسة» الواعية المستنيرة لأدبنا القديم. وأقول كلمة «الدراسة» للمرة المائة؛ لأنها تعني شيئًا آخر تمامًا غير «المحاكاة» و«التقليد» وما يفعله سائر أدبائنا «المحافظين». ولذا وصف سلامة الثقافة القديمة (ص١٦) بأنها «تراث بشري عظيم لا يهمله إلا مغفل، ولكن يجب أن نميز بين قديمٍ وقديم، ذلك أن هناك قدماء قد يفصل بيننا وبينهم ألف سنة أو ثلاثة آلاف سنة، ولكنهم قدماء معاصرون؛ أي يشتغلون بهمومنا البشرية أو الاجتماعية العصرية.»

وهؤلاء يختلفون — قطعًا — عن الذين يُغفلون التطور البشري، وينهجون سبلًا قديمة، تُغمض بصائر الناس عن حياتهم وواقعهم. وحين يدعونا مؤلف «الأدب للشعب» ألَّا نحاكي الأدب العربي القديم، فلأن هناك ذهنًا اجتماعيًّا وذهنًا انفراديًّا، وأنه تغلب على المجتمع العربي في السياسة والأدب تلك النزعة الانفرادية، دون النزعة الاجتماعية (ص٨٢)، ونحن الآن نقيم صرح مجتمع جديد لا يقوم على «الفردية» لأن التكوين الجذري قد تغير من النظام الإقطاعي إلى مرحلة أكثر تقدمًا. ولا بدَّ للفن — إذا أراد أن يحتفظ بدوره القيادي في حياة الناس — من أن يصور هذه المرحلة التقدمية في خط سيرها الأمامي. أي نحو المثل والقيم الفكرية التي تبعد بنا عن النوازع الفردية التي تنبعث من صميم البنيان الاقتصادي والاجتماعي للنظام الإقطاعي القديم.

وفي نقاط التحول دائمًا، تصبح النزعتان واضحتين — كما يقول سلامة (ص٣٨) — في السياسة والأدب على حدٍّ سواء «فتشرشل زعيم اليمينيين في حزب المحافظين يمثل النزعة الانفرادية في السياسة الإنجليزية. في حين أن بيفان، زعيم اليساريين في حزب العمال، يمثل إلى حدٍّ ما، النزعة الاجتماعية، ولذا كان تشرشل — الأديب — قيثارًا يتغنى بأمجاد «الإمبراطورية» القديمة، كما كان الشاعر «رديارد كبلنج» مزمارًا في أعناق الضباط الإنجليز وهم يتوغَّلون في الهند وجنوب أفريقيا.»

وهكذا لا نستطيع «الفصل الحاسم» بين الفن والمجتمع. وهكذا أيضًا لا نستطيع أن نقف «محايدين» إزاء «الماضي حين يُنشِب أظافره في حاضرنا» (ص٩٠).

وربما برزت الآن جبهتان متحدتان في أهدافهما الرجعية:

- محاولة بعث الأفكار القديمة الضارة بمجتمعنا الجديد في أثواب «التجديد» و«الإحياء».
- الإصرار من جانب معاصرينا على النظرة القديمة للأدب.

ففي الجبهة الأولى نظلم بلا شكٍّ أبا نواس — مثلًا — حين نزن أدبه بالموازين العصرية. ولكن ما دامت أشعاره تُطبع وتُقرأ في عصرنا، وقد يقرؤها شبابنا وفتياتنا، فإن من حقنا أن نَزِنه بالموازين العصرية. ثم يقول سلامة موسى (ص٦٨): «إننا يجب أن ندرس الآداب العربية القديمة. ولكن، لا لنقتدي بها في أهدافها وأساليبها، وإنما لنعرف منها تاريخنا الثقافي.»

أما في الجبهة الثانية، فإن دورها يصبح أشد خطرًا من الأولى، لأن روادها أحياء بيننا يُرزقون، وهم لا يكتبون أدبهم لسكان الكواكب الأخرى، بل هم يطعموننا فِكرَياتهم، ويغذوننا مثالياتهم، بطريقٍ مباشر، دون لفٍّ أو الْتواء.

وآداب العالم كلها تشهد بأن الذين اتخذوا من النظرة القديمة للأدب منهجًا للحياة، ما كانوا يطبقونها على الفن فحسب، وإنما على شئون مجتمعهم أيضًا. أي إننا لا نستطيع أن نفصل بين الفنان والإنسان في الأديب الواحد. هناك «التحام» في حياة الأديب بين «الفكرة» والعمل، ومادة «الالتحام» بين الفكرة والعمل هي «المنهج». فمكسيم جوركي لم يكن في مقدوره أن يكتب — حسب نظرةٍ ما — ويمضي في معترك الحياة حسب نظرة أخرى.

هل يمكن الفصل بين نظرة الشاعر الإنجليزي المعاصر «ت. س. إليوت» للحياة ومنهجه في الفن؟ أيمكن أن نقوم بنفس الأمر مع زميليه «د. ه. لورانس» و«ألدوس هكسلي»؟ لقد أحسوا بالحضارة العلمية على نحو غير علمي. فقد «رأوا» فيها خطرًا على الإنسان، ومن ثَم لم «يفعلوا» سوى الهروب من هذه الحضارة! لم يتكلفوا عناء البحث الجاد في حقيقة الأزمة التي يعيشونها. ولم يفهموا بالتالي أن النظام الاقتصادي والاجتماعي هو المسئول الأول في هذه القضية، وليست الحضارة والصناعة والعلم إلا متهمِين أبرياء. فإذا جاءت أشعار إليوت وأعمال لورانس وهكسلي تصور هذا «الهروب» … أفلا نؤمن بأن منهجنا واحد، إذا «نظرنا» إلى الأدب، أو «عملنا» في المجتمع؟

وهل يمكن — كما يتساءل سلامة (ص١٨) — أن نكتشف تفسيرًا للدواوين «الفاروقية» التي توجت الطاغية بصفات الألوهية حينًا وبأنه «فيلسوف» حينًا آخر إلا بوحدة المنهج في نظرة الأديب للفن والحياة.[٧]

الحق أنه أصبح في مقدورنا «بما ثُقِّفْنا به من المعارف السيكولوجية، أن نعرف حين يُصدِر الأديب كتابًا للشعب فإنما يُصدِر نفسه» (ص١٠)، ولكن الثقافة السيكولوجية وحدها لا تحتم علينا الربط بين الفنان وحياته الفردية والاجتماعية.

ويُخيل إليَّ أن الخطأ في التطبيق عند سلامة موسى، بصدد هذه النقطة، جاء نتيجة طبيعية لتأثره — لفترةٍ ما — بفرويد؛ إذ نجده (ص١٧٠–١٧١) يبرر الاتجاه الأيديولوجي للكاتب بما حفرته الأحداث الطفولية الأولى في وجدانه، وحقًّا، هو لا ينكر الظروف الموضوعية التي أسهمت في خلق هذه الأحداث، ولكن هذا التفسير يعتوره

[٧] (أ) علي الجارم انتهز فضيحة هروب الجمل إلى فاروق ليغيثه من الذبح فقال:

عابدين كعبة مصر ركنُها حَرَم	للخائفين إذا خَطْب بهم نَزَلا
تَهوي إليها وفود الأرض ضارعةً	ترجو بها الأمن أو تُحْيِي بها الأملا
أمر وعاه بنو الإنسان وحدهم	فمن بربك، قل لي، أخبر الجملا

«راجع ص١٠٠ من الأدب للشعب.»

(ب) العقاد يصف زيارته لفاروق بقوله:

«إنني لم أسعد من قبل بفرصة كهذه الفرصة الواسعة لاستجلاء طلعة المليك عن كثب، والإصغاء إلى جلالته على انفراد في جو لا مثيل له بين أجواء اللقاء والحديث. لأنه جو الملك والديمقراطية ممثلَين في شخصه الكريم أجمل تمثيل، مجتمعَين في سماعه وكلماته وإرشاداته أحسن اجتماع»، «... لقد سمعت في هذا الحديث الواحد كلام فيلسوف، وكلام وطني غيور، وكلام محدث ظريف. وطاف بخاطري ذكر الإيمان وذكر الوطن.»

وينظم هذه المعاني شعرًا فيقول:

وما اتخذتْ غير فاروقها	عمادًا يحاط وركنًا يُؤم
ولا عرفتْ مثله في العلا	صديقًا يشاركها في القَسَم
فدَتْه البلاد وفدَّى البلاد	بعالي التراث وغالي القِيم
مليك يلوذ به عرشه	وكم ملك بالعروش اعتصم

القصور، إذا عدنا إلى قواعد منهجنا العلمي، وعرفنا طبيعة العلاقة بين الفنان والمجتمع، فإذا بها علاقة حية تتناسب طرديًّا مع تطور الفنان اجتماعيًّا وثقافيًّا في موازاة التطور التاريخي لمجتمعنا. فهو إذا كان ينتمي إلى الطبقة الإقطاعية مثلًا، وانتوى مرافقة طبقة أخرى في كفاحها، لا يجب أن نعود إلى الجذور السيكولوجية الأولى في حياته؛ لأن التمرد الطفولي والشذوذ عن الجو العام في الأسرة، أو تلقيه العنت والإذلال في سنٍّ مبكرة، لا يخلق بالضرورة مفكرًا يساريًّا؛ لأنه في إمكانه أن يخلق مجرمًا عبقريًّا. وإذَن فلا مجال للنظرة الفرويدية هنا.

ولو تخيلنا أديبًا من أبناء الطبقة الأرستقراطية اتصفت حياته في الصغر بشتى ألوان العذاب، ولم يلتق طيلة حياته بنظرة علمية تتحدث عن التناقض الكامن في أعماق المجتمع الطبقي، وأن التطور الحتمي للتاريخ يؤكد هذا التناقض كأمر طبيعي للوصول إلى شكلٍ جديد للمجتمع. لو أنه لم يلتق بمثل هذه النظرية، أما كان يتجه في حدود مصلحته الطبقية، وغاية الأمر أنه يكون ثائرًا، في سلبيةٍ مطلقة، على الحواجز النفسية التي اعتاقت طفولته يومًا؟

بل — ونذهب إلى أبعد مدًى ممكنٍ في القضية — لو أن هذا الأديب الأرستقراطي الْتَقَى فعلًا بهذه النظرية، ولم يقتنع بها، تبعًا لمستواه الثقافي واستعداده الذهني! أو أنه — وما زلنا نذهب إلى بعيدٍ — رأى فيها خطرًا يُحدِق بمستقبله الاجتماعي ألَا يقف إلى جانب طبقته ضد المصلحة التاريخية للطبقات الأخرى؛ أي ضد التطور، وبجانب الجمود؟ ألا يحدث أن تتحول «منغصات» طفولته إلى «طاقة هدم» يعوض بها آلام الصبا، بأن يحقق انتصاراتٍ أخرى، ويرى في كيانه الاقتصادي حصنًا يقيه الهزيمة!

ألا يمكن حدوث هذا كله؟

لا يمكن، إذَن، أن تكون «الكروب» النفسية الأولى في نفس الأديب، هي التي تحدد موقفه الاجتماعي، وإنما هو «الاقتناع الكامل» بتطور التاريخ والمجتمع الإنساني، هو الذي «يزحزح» فنانًا من طبقته العالية، إلى الكفاح من أجل تطور تاريخي جديد. ولما كان هذا «الاقتناع» نادرًا، فإنه يندر أن نجد أديبًا «يضحي» بالإقطاعيات والعزب، من أجل مستقبل البشر.

وتنطبق «النظرة النفسية» الخاطئة على أدباء الطبقات الشعبية، إذ ليس من الضروري أن يقف الأديب — الذي ينتمي إلى طبقة متواضعة — إلى جانب طبقته، لأن ظروفًا موضوعية جعلته ينساق في تيار «الرجعية»، وإذا به — دون وعي — يساند طبقة

أخرى ضد طبقته. ومن البديهي أنه ليس مجرد التعبير عن الطبقة الشعبية يجعل من الأديب شعبيًّا، وإنما «طريقة التعبير» أو «المنهج» الذي نظر به الفنان إلى هذه الطبقة. وربما يتخصص أحد الأدباء في تصوير الطبقة الإقطاعية، ولكن منهجه في التصوير، ونظرته في التعبير، لا تدع منه أديبًا «إقطاعيًّا»، وإنما تحوله إلى فنان «إنساني» يتخذ موقفه إلى جانب مستقبل الإنسان.

وحين قال المؤلف (ص١٢٦): «إن الانفرادية السادية هي التي عمل بها هتلر في سجونه مع كل من خالفه بالتعذيب. والانفرادية السادية أيضًا هي التي تبعث هذا الروح العدواني وتبصق على وجه الزنجي كأنه ليس إنسانًا.» كان هذا التعبير امتدادًا للمنهج الفرويدي الخاطئ؛ لأن أفران هتلر التي استضاف داخلها البشر كانت تعبيرًا للقيم النازية، التي كانت بدورها تعبيرًا عن النظام الاجتماعي في الإمبراطورية الألمانية. أما احتقار الاستعمار الأمريكي والأوروبي للزنوج فليس قائمًا على «اللون الأسود»، وإنما هي طبيعة الاستعمار الذي يُعتبَر قمة النظام الرأسمالي في الاستثمار والاحتكار. والسياط على ظهر الأفريقي في جنوب القارة السوداء أو القارة الجديدة، هي نفس السياط التي تتلقاها ظهور «العمال» البيض في أمريكا وبريطانيا. والفرق بينهما دَرَجي فحسب.

ولا شك أن المنهج — أي منهج — لا يتكامل إلا بممارسة التطبيق الدائب المستمر. وما «الذيول النفسية» التي لحقت بمنهج سلامة موسى، إلا تعبيرًا عن مرحلة الانتقال التي يعانيها منهجنا في الحياة والمجتمع. والقيمة الثورية في منهج «الأدب للشعب» تكمن في الخطوط الرئيسية كما سبق أن ذكرت. وهي كونها إشارات البدء للمضي في طريقٍ شاقٍّ طويلٍ مليءٍ بالأشواك.

والخط الرئيسي الثاني في هذا المنهج المضيء هو تفسيره للحركة الرومانسية، التي لم تكن مجرد «رد فعل» للحركة الكلاسية، لأن «ردود الأفعال» السيكولوجية لا تخلق مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعي أو الثقافي.

والحركة الرومانسية لم تقتصر على الآداب والفنون. وإنما كانت المجتمعات نفسها تغلي بحركة رومانسية، بمعنى أنها كانت تنتقل من مظاهر الحكم الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي الناشئ فـ«الحرية الفردية» و«الطموح» و«الأحلام» وغيرها من شعارات المجتمع الجديد، هي بعينها مكونات الفن الرومانسي.

والرومانسية لذلك — كالكلاسية — ليست مذهبًا معينًا يمكن اتباعه في القرن العشرين مثلًا، وإنما هي «نظرة» للمجتمع والأشياء من حولنا في مرحلةٍ معينةٍ من

تاريخنا، وهي نظرة «ثورية» في حينها، بمعنى أنها كانت صادقة في تصويرها لذلك المجتمع الجديد. وليس علميًّا، إذَن، أن يتبجح فنان ما، إذا رأينا إنتاجه غارقًا في الأحلام والورود الزرق، بأنه يحتمي خلف أسوار الرومانسية؛ لأنه في هذه الحال ليس «رومانسيًّا» تمامًا — وإنما هو «كلاسيكي» إذا شئنا الدقة في التعبير، بمعنى أنه ينشد العودة إلى الوراء، فهو «رجعي» لم يتطور، وبالتالي، لم يطورنا نحن معه.

ولذا قال سلامة موسى (ص١٤٥): «نحن نجد في هذه المائة من السنين التي تقع بين منتصف القرن الثامن والتاسع عشر أحداثًا يحدث كل منها في ميدان يوهمنا البعد عن الآخر، ولكن عند التأمل يتضح لنا أنه مرتبط به، ففي الميدان السياسي نجد طرد الملوك والطغاة وتحطيم العروش وإيجاد النظم الجمهورية والبرلمانات الشعبية، بل نجد الأحزاب العصرية والحركات الشعبية. كما نجد انهيار النظم الإقطاعية في أوروبا. ثم في الميدان الأدبي نجد أنه بزوال الإقطاعيين والملوك والأمراء، وبزوال العقل المريض الذي يلتزم التقاليد، وأيضًا بظهور طبقة جديدة هي الطبقة المتوسطة القارئة، بزوال هؤلاء نجد النزعة الرومانسية في الأدب.»

أي إن الفنان يخضع لشكلٍ «ماضٍ» من التعبير الفني، إذا تمنى — بقصد أو بغير قصد — بقاء الشكل الاجتماعي لهذا الماضي. ولذا أسميناها «أمنية رجعية»؛ لأنها تعتمد أساسًا على «التكوين الجذري» للفنان، وفي صميم هذا التكوين تدخل اعتبارات مصالحه الطبقية الخاصة.

ففي نقطة التحول التي اجتازها الأدب المصري الحديث، يسجل المؤلف ملاحظتين (ص٧٤) أولاهما: «أنه قد طُبِعَ ونُشِرَ لأبي نواس ما يزيد على سبعة كتب، أستطيع أن أسميها كلها مؤلفات إقطاعية. فقد كان أبو نواس يعيش في مجتمع إقطاعي، يأخذ بميزانه الأخلاقي وينشد قيمه، والذين أحيوا ذكرى هذه المؤلفات، نسوا — أو لم ينسوا — أنهم يحيون تلك القيم.» والملاحظة الثانية لسلامة هي: «تلك القصص الجديدة التي يكتبها الأدباء الشبان في حرارة الحب للشعب، إذ إنهم آثروا التفاهم معه بلغته، وحينئذٍ استهدفوا آماله وغايات مستقبله». والتناقض بين الظاهرتين في غير حاجةٍ إلى الدهشة إذا كنا (ص٧٥) «نعيش في عصر القلق والتردد بين حياتين وأسلوبين. ذلك أننا ننتقل من القيم الإقطاعية الريفية في نظام العائلة، والأخلاق العامة وفلسفة الحياة وأسلوب العيش، إلى القيم المدنية الصناعية في كل هذه الأشياء. ومع أننا نهفو إلى ماضينا الإقطاعي، ونحب أن نستبقي عاداتنا العاطفية والذهنية القديمة، فإننا نرنو إلى مستقبلنا الصناعي وننشد

أهدافه، وننزل مضطرين على قوانين العلم وحقائقه، والعلم هو لغة الصناعة. ذلك أننا متفقون بأننا لن نحقق الرخاء لبلادنا، والاستقلال لوطننا، والفهم للحياة، إلا بالعلم.»

وإذا كان أدبنا المصري الحديث، لما يزل مهتمًّا — أشد الاهتمام — بالطبقة المتوسطة، فلأن هذا تطور طبيعي لسير تاريخنا، وإن كانت العناية بطبقةٍ ما ليست مجردة من نظرة الكاتب لها. أي إن المهم هو منهج الكاتب في تناول الطبقة الاجتماعية نفسها. ولو تأملنا ظروفنا لَوَعَينا الحوائل التي تقف بين الطبقة العاملة مثلًا وبين التعبير عن غدها. فاقتصار الثقافة على الطبقة الثرية كان عاملًا حاسمًا في تأخر التعبير الفني للطبقة العاملة.

كيف يصبح أدبنا إنسانيًّا، وينشد هذه الأهداف؟ يعالج «الأدب للشعب» هذه النقطة، بتعريف الأدب الإنساني أولًا. ولقد عشنا زمنًا نخلط بين «العالمية» و«الإنسانية» في الأدب. والحق أن كلمتي «الأدب العالمي» لا تعنيان شيئًا محددًا يمكن مناقشته على مستوى علمي. أما أن يكون الأدب إنسانيًّا، فهي قضية جديرة بالتأمل والدراسة.

ولأول وهلة، يمكن القول بأن الفنون الإنسانية هي — قطعًا — التي توجه عنايتها وجهودها إلى «الإنسان» وحده. وحين قال سلامة موسى (ص١٩١): «الولاء للبشر هو مذهب الأديب» لم يكن قد أتى بحلٍّ حاسمٍ للمشكلة إذ لا مفر من مواجهة سؤال هام: من هو الإنسان؟ ولا بدَّ من الإجابة على هذا السؤال قبل أن نتصدى للحديث عن الأدب الإنساني.

ومن قبيل التكرار — الهام — أن نقول، بأن نظرة الإنسان «للإنسان» تتغير دومًا في محاذاة التقدم الذهني والتكنيكي للبشر. أي إن الأديب في المجتمع الإقطاعي كان يبصر «الإنسان» على نحوٍ يغاير نظرة الفنان «البرجوازي». والمفكر الاشتراكي يتناول القضية حسب «مفهوم» يتباين معهما تمام التباين.

ولكنا حينما نسأل — في النصف الثاني من القرن العشرين — عن ماهية الإنسان وعلاقته بالأديب، فنحن لا نحيط الفنان بأسوار علم الجغرافيا. أي إنه لا يعنينا الوجود المكاني للكاتب، بل يعنينا في المقام الأول «وجوده الإنساني»: أين هو من نظرة «العلم» للإنسان؟ هل هو قريب تمامًا من هذه النظرة، أم إن ظروفه الجغرافية والتاريخية حالت دون ذلك؟

إن الفرق الوحيد بين الفنان والفرد العادي، أن الفرد العادي قد يحس بأزمة دون أن يملك واسطة التعبير عن هذه الأزمة، أما الفنان فهو اللسان الرائع الذي أُلْقِيَت على عاتقه هذه المهمة.

يقول سلامة (ص١٧): «ليس الأدب الإنساني أن نؤلف القصص ونكتب القصائد كي نبعث في الأثرياء العطف على الفقراء والتصدق عليهم، وإنما هو أن ننظر بالعين الفنية للمشكلات الإنسانية والاجتماعية، ولكن من موقف الشعب نفسه، أي من الموقف الإنساني، وليس من موقف الأثرياء، فلا نطلب التصدق، وإنما نكافح للعدل والمساواة.»

وفي البلاد العربية أدباء كثيرون يفهمون الإنسانية في الأدب على غير هذا النهج. الإنسانية عندهم أن «نمتع» الإنسان بأحلام الربيع، واخضرار الحب، ونشوة الجنس. حتى إن شاعرًا عربيًّا مشهورًا كتب يقول إنه في دهشةٍ من الذين يكتبون للشعب عن الكفاح والموت والدموع في حين أن عمالنا وفلاحينا عندما يغادرون مصانعهم ومزارعهم في حاجةٍ إلى الكلمات الحلوة التي ترطب عرق كفاحهم، لا إلى الكلمات الخشنة التي تزيد أعباءهم ثقلًا.

والواقع أن هذا الشاعر العربي قد صوَّر مأساة أدبنا «الإنسانية» أروع تصوير، فهو يرى أن العامل المجهد في حاجةٍ إلى «منديل رطب» يجفِّف به عرقه، ولست أدري لماذا نسي قليلًا من العطر أيضًا يعبق المنديل برائحةٍ جميلة، تخفف من وقدة التعب التي يستشعرها العامل المسكين؟!

أجل، إن عمالنا وفلاحينا مساكين؛ لأن تاريخ بلادهم الأدبي قد ابتُلِيَ بمثل هذا الشاعر. فنحن لا نريد يا سيدي لهذا العامل أن يأخذ «راحته» و«يرطب جبينه» وينام سعيدًا «مع شخيره العميق الهادئ» إننا لا نريد له أدب «الويسكي» و«ورقة التوت» لأن هذه المخدرات تقتل حواسه، فيطمئن ويرقد على مستقبله. أدب المناديل هذا يستهلك الطاقة الكفاحية عند هؤلاء المكدودين، ويمتص قواهم الثورية، فينامون على الشوك ولا يحسون بنزيف دمائهم؛ لأنهم شربوا عصير «المناديل» وتاهوا في غابات الأحلام. أدب الورود الزرقاء والنهود الرجراجة هو «حقنة بَنج» ترسل المريض إلى متاهاتٍ بعيدة عن حياته وواقعه وآلامه المُرة.

ولكن أيدري أدباؤنا الكرام، أن آثار المناديل والخمر والبَنج جميعها تزول، ويبقى شيء واحد هو الألم؟!

هذا «الألم» هو الخامة الأصيلة للفنان «الإنساني» لأنه إذا كان صاحب مقدرة «كوميدية» استطاع أن يرطب حلوقنا بالضحكات، وإن تركت في نهايتها مرارة العلقم،

فهذه المرارة وحدها هي «المصل» الذي نستعيد به صلابتنا، ونسترد بواسطته مستقبلنا. وإذا كان الفنان ذا لونٍ «جاد» استطاع أيضًا أن يكشف لنا بوعيٍ، عناصر المأساة الإنسانية التي تشكل مصيرنا على غير ما نهوى.

ولهذا كله، قال سلامة موسى هذه الكلمات المضيئة (ص١٩٤): «إن الإنسانية في الأدب تعني مكافحة الظلم والجهل والفقر. والأديب الذي يتخذ هذا المذهب الإنساني تعود حياته أدبًا لأنه مكافح. وفي عصرنا الحاضر، تتمثل هذه النزعة الإنسانية في المذهب الاشتراكي الذي يحاول إنصاف المظلومين بإغناء الفقراء ومساواة الجنسين ومحو التعصبات العدوانية، سواء كانت دينية أم طبقية، واستخدام العلم لإشعاع النور في الأذهان، والرفاهية في المدن والقرى، وتحطيم القيود التي تحد من الحريات سواء كانت قيود الخرافات أم قيود الحكومات.»

هل معنى ذلك، ألَّا يصبح الجنس والحب والمرأة من موضوعات الأدب؟

غير صحيح! وما نطالب به هو أن تُتَناول هذه الأمور جميعها حسب «منهج علمي». والنظرة العلمية للجنس والحب لن تدعهما موضوعين شائهين في الأدب، وإنما يُمسِيان في مستوى الضرورة والأهمية.

هذه هي «الإنسانية» التي تخلِّد الأدب، وترفعه إلى المستوى العالمي بين إنتاج العالم. والخلود هنا بمعناه النسبي، وليس ذلك المعنى المترسب في أعماقنا، منذ بعيد، بأن فنون الأدب «موهبة من السماء» وبالتالي «خلوده» من وهج العبقرية التي هي منحة الإله!

كيف يتطور الأدب إلى هذا المستوى من الإنسانية؟ والجواب أنه لا يمكن للأديب أن يصبح إنسانًا في حدود ذلك المعنى الرائع، إلا إذا حدد لنفسه مفهومًا علميًّا للطبيعة والمجتمع. لأنهما خامتا الفن والأدب، وكافة أوجه النشاط الإنساني.

ولا يستطيع أن يحدد الأديب هذا المفهوم العلمي، إلا إذا استبعد كل الاتجاهات المنافية للعلم، وإن تمسحت به للإيهام والتضليل. ولا يتحدد هذا المفهوم أيضًا في إطار مدرسي جامد، وإنما بالاستقراء الذاتي لجوانب الحياة ومظاهر المجتمع. إذ بعدما يتسلح الفنان بمنهج علمي يبدأ دوره الخلاق، في تطبيقاته المثابرة على الواقع المحيط به.

وسيبدو له — على الفور — أن الحياد المزعوم لا قَدْر له من الصواب وسط هذه الصراعات المتباينة. لقد عشنا في مجتمعٍ مصريٍّ لابسته ظروف استعمارية واستبدادية. والكاتب الذي وقف بعيدًا لا يكتب عن هذه الظروف لمصلحة الشعب، أو الذي كتب في

مدح المستبدين والمستعمرين، لا يمكن أن يوصف بأنه «كان أمينًا للإنسانية والمجتمع» (ص١٥٤)؛ لأن الأدب هو التعبير عن الضمير الإنساني (ص٩٣) ... والأديب هو ضمير العالم.

ودعوات الحياد دائمًا لا تنبت إلا في أرضٍ مضطربة. والموقف الحيادي نفسه موقف مضطرب، لأنه ليست هناك فلسفة إيجابية تقول بأن يصبح للناس فلسفة، بمعنى أنهم لا يتمتعون بوجهة نظر. والفلسفة الإيجابية لا تقف بلا حول ولا قوة إزاء الأحداث الدائرة حولها.

والأدب المصري الحديث عرف نفرًا من هؤلاء الذين تشدقوا بـ «الحيدة الموضوعية»، فلم يجسروا على عبور هذا الموقف إلى طريق الحياة العريضة والإنسانية. قال هؤلاء، في دعواهم، إن الفن يجب أن «يعلو» على مستوى الصراع الاجتماعي؛ لأن مجاله الحقيقي هو «الحياة الوجدانية» للبشر. وقالوا أيضًا بأن الأديب «الحر» هو الذي ينفض عنه قيود المجتمع ليطير في أجواء «علوية شفافة».

والحق أن هذه الحيدة المزعومة هي حيدة واهمة؛ لأن «اللاموقفية» هنا هي «موقف» واضح وصريح وحاسم. والشعوب دائمًا تردد: «من ليس معنا فهو علينا»؛ أي إن الذين يهربون من المعركة يؤيدون — بطريقٍ غير مباشر — أعداء المستقبل للبشر. «وأيما أديب لم يثر على الاستعمار والاستبداد، وأيما أديب لم يحس بالنار تأكل أحشاءه، بل أكاد أقول أيما أديب لم يفقد وجدانه وينسى الحذر ويُزج به في السجن وهو يكافح ظلام الإنجليز ونذالة الخديويين والملوك في مصر، لا يمكن أن يُوصف بالشرف.» «وإذا غاب الشرف عن الأدب فقد غاب كل شيء» (ص٥١). «ذلك أن أدبنا كان يجب منذ ١٨٨٢م أن يكون شعبيًّا ثوريًّا يكافح بالفكر والكلمة هؤلاء المستعمرين والمستبدين، وكان يجب أن يكون على الدوام مع الشعب يقف إلى صف الفلاح الذي يحمل الفأس والحُوذِيِّ الذي يسوق فرسه، والصانع الذي يصوغ الأثاث، والطالب الذي يعجز عن أداء المصروفات، والموظف الذي يعمل طوال النهار لقاء جنيهات لا تكفي طعام أولاده.»

وهكذا لم يكن في مقدور الفنان المصري حينذاك أن يقف مكتوف اليدين كالتلميذ المؤدب. وقليلون جدًّا هم الذين رفعوا هذه الأيدي في وجه الاستبداد والاستعمار، وإن نجح الأخطبوط الأسود في تحطيمها. وسلامة موسى — مثلًا — كان واحدًا من أولئك القليلين حين قال في جرأة: «إن في مصر من يعيشون بألف جنيه في اليوم، وفيهم من يعيشون بثلاثة قروش، وأحيانًا لا يجدونها.» ولم يكن نصيبه حينذاك إلا نومًا هادئًا على أسفلت

سجن الأزبكية! ألم يصبح الأدب كفاحًا، والكفاح أدبًا، كما يقول برنارد شو؟ ليس حرامًا إذَن أن يكون بيننا «كتاب شهداء» كما نادى سلامة، وليس غريبًا أن يصرخ بزملائه في شرف الكلمة وقداسة القلم (ص١٦): «أفيقوا يا أدباء مصر وافهموا وتعلموا أن الأدب للحياة والإنسانية والمجتمع، وأنه ليس نكتة بديعة، أو بيتًا رائعًا، وإنما هو ارتقاء وتطور وكفاح لقيم الخير والشرف والإخاء والحب.»

والأديب العربي الذي لم يقف إلى جانب شعبه، سواء أعلن ذلك صراحةً أو احتمى داخل أسوار النظريات الرجعية في الفن، لا يملك إلا أن يكون ذلك الرجل. فقد تطوعت ظروفه الموضوعية بأن ينطوي على نفسه، ويتقوقع داخل ذاته، ليلد — في نهاية الأمر — هذا الأدب المتعفن اللزج.

والمدارس الأدبية في أوروبا حين عُنيت بـ «الجمال» الفني وحده، كعنصر يتيم للفن، كانت تصور مأساة تاريخها الاجتماعي، قبل أن تلخص مأساة تاريخها الفني، بهذه الانعزالية المطلقة. فقد بلغت أوروبا حينذاك أعلى مراحل الأزمة الاقتصادية والسيكولوجية، في آنٍ واحد، بعد الحرب. إذ تمزقت أوصال تكوينها الاقتصادي، بفعل الخسائر الرهيبة التي استنزفت دماءها في الميدان. وتمزقت أيضًا أرواح بنيها، بعد أن صُهرت نفوسهم في بوتقة التناقض الجذري العميق، بين المثل العليا فوق صلبان الحرب، وبين أتون هذه الحرب. أحسوا بتناقضات أخرى بين أخلاقيات المجتمع البرجوازي وبين القيمة الحقيقية لهذه الأخلاقيات، وبين دعاتها ورافعي راياتها من جانبٍ ثالثٍ. ومن ثَم كانت الدعوة الانعزالية هنا احتجاجًا أدبيًّا على «فوضى المجتمع الجديد».[8] وفي مصر، لم تنبت الحركات «البورجوازية» إلا من صميم الاضطراب الجذري في أرض المجتمع.

يقول سلامة موسى (ص٩٥): «ليس العالم في فترة تاريخه الحاضرة في استقرار. فإننا نعيش في وسط يحوي من الحضارات والثقافات والأهداف الاجتماعية، بل يحوي من ألوان الاستعمار والاستغلال والرجعية في الشرق والغرب، ما يحمل كل إنسان إنساني على أن يعرف مكانه من هذا الاضطراب أو هذه الفوضى، ويعينه. وعليه أن «يجتهد» حتى يميز بين الحسن والسيئ. ثم عليه بعد ذلك أن يعرف جبهته وهدفه ومعسكره فيدافع عن موقفه ويجهد للوصول إلى هدفه. على كل إنسان أن يفعل ذلك إذا استطاع. والأديب أَوْلى الناس بأن يفعل ذلك، إذ هو يرى أكثر ويفهم أكثر.»

---

[8] Plekhanov, Art and Social life, p. 48.

وهو — بهذه الكلمات — دق ناقوس الخطر، فمن كان بغير وعيٍ ينعزل عن الناس وحياتهم ومشكلاتهم، أصبح لا يملك سلاح «الجهل». ومن تشدق «بعلوية» الفن عن هذه «السفاسف» أحس أنها ليست كذلك، بل هي ضالته الوحيدة. ومن رأى في الاتجاه الجديد عدوًّا لمصلحته الخاصة وكيانه في المستقبل، لم يبتعد عن الشعب، بل جال في صفوفه مخربًا وداعيًا للهزيمة والفشل. والذين اطمأنوا على «حقوقهم التاريخية» فيما مضى، وكانوا مستقرين في هدوء البال، أمْسَوا قلقين، يأكلهم التوجس والخوف والحذر. وتغير أدبهم بالتالي، فبعد أن كان «ترفًا» و«متعة» أصبح كفاحًا نشيطًا ضد أهداف الشعب.

«وفي ظروف الاستقرار أو الركود أو الطمأنينة يفشو أدب الترف واللذة، بل ربما على الدوام يكون مؤلفو هذا الأدب أنفسهم من المترفين الذين استقروا وارتضوا حالهم الاجتماعية السائدة، فكرهوا التغيير، وقنعوا بلذة مستقرهم ونسوا الإنسانية» (ص٩٤).

لذة «الاستقرار» إذَن، هي الهدف الكبير الذي ينشده دعاة المتعة، في المجتمع «المستقر» على مصالحهم وكيانهم. أما حين يتزلزل هذا الكيان، فإنهم يتحولون بسرعة إلى أدب الكفاح ... الكفاح المظلم!

ودعاة التحليق في فضاء الفن «الأصيل» أيضًا، على غير فهم واضح بطبيعة الفن؛ لأن الأديب ليس مخلوقًا هلاميًّا لا يتأثر بما يحيط به خلال عملية الخلق الفني. إن الفنان قطعة من الإنسانية، بما يتجمع فيها من تراث تاريخي واجتماعي وبيولوجي. أي إن الأديب — كإنسان يعيش بيننا — هو جماع تاريخي واجتماعي وبشري لفترة زمنية معينة، وهو حين يكتب لا يتجرد عن هذه الخصائص المكونة لإنسانيته ووجوده. لأن تجرده منها بمثابة تجرده عن جسده البشري وعقله الإنساني، وكلاهما تعبير عن تكوينه العضوي والسيكولوجي والذهني، هذا التكوين الذي يتعاون في تناسق أثناء عملية الخلق الفني. ومن هنا يبدو واضحًا أننا لا نستطيع أن نعزل الفنان عن حياته، بل «إن أعظم مؤلفات الأديب هي حياته» (ص٥٣).

وكثيرًا ما يتوه هذا المعنى عن أدمغة الكثيرين من أدبائنا وفنانينا؛ لأنهم يؤثرون تعريف «الموضوعية» بأنها التجرد من كل عاطفة ذاتية. ولو كانت العواطف التي يعنونها هي الكراهية الساذجة أو الحب الساذج، لأسرعنا بموافقتهم، ولكنهم يقصدون بالعواطف شيئًا آخر هو «الميل» إلى مبادئ معينة دون أخرى. والفنان، أيًّا كان، يناقش الحياة والكون والإنسان «بما تكون له من فلسفة بشأن الإنسان ومجتمعه. ولا يمكن أن يكون هناك أديب بلا فلسفة» (ص٩٣)، وسواء تم ذلك بوعي أو بغير وعي، فإنه لا يلغي القضية.

ولذلك تساءل سلامة موسى (ص١١١): ما هو أعظم ما يؤلفه المؤلف في الأدب؟ وأجاب «هو حياته، كيف عاش؟ كيف ارتزق؟ ما هي الثقافة التي أثث بها ذهنه؟ ما هي علاقته بمجتمعه؟ هل سعى لخيره أم لضرره. بل ما هو كفاحه في هذه الحياة؟»

ثم يقول: «أيها القارئ ادرس الكتاب الأول الذي ألفه المؤلف، وهو حياته، بل طالبه بذلك حتى يخرج كتابًا يبين فيه المبررات التي حملته على أن يسلك سلوكًا معينًا في السياسة أو الاجتماع أو الاستعمار أو غير ذلك.»

إن دعوة سلامة هنا تلخص — بشكلٍ رائع — منهجه في فهم الأدب. هذا المنهج الذي أهداه لنا مركَّزًا في كتابه العظيم «الأدب للشعب» لنستعين به في حياتنا الأدبية الجديدة.

وأول الأعباء التي يلقيها على عاتقنا، هي أن «نعي» موقفنا في الحياة والفن، بدلًا من أن نسير هكذا في «عشوائية» تتميز بروح المغامرة، لا بروح الكفاح الجدي المنظم.

ولقد وقَّع سلامة موسى شهادة غالية لأبناء الجيل الجديد حين قال (ص٢٥): «إني أعمل وأكافح كي يتغير هذا المناخ. وسيتغير لا بمجهودي أنا وحدي، بل بمجهود هؤلاء الشبان الجدد الذين رأوا النور وتحرروا من استبداد التقاليد وعملوا لتطور الفكر في مصر.»

وهي ليست شهادة بقدر ما هي وثيقة. إنها مسئولية ثقيلة أن نتحمل عبء تطوير مجتمعنا.

ما هي مسئولية الأدب الجديد؟

إن السؤال — رغم بساطته — يثير لغطًا إذا تناوله البعض، كما يحدث بالفعل، على طريقة الحماس العاطفي المفرط … لكل ما هو جديد.

ولكني أقول إن الفرق بين القديم والجديد، لم يعد فرقًا زمنيًّا. وإنما هو — في أقرب المعاني وأولها — فرق اجتماعي وسيكولوجي. بمعنى أننا لا نمقت تراثنا القديم، بل يجب أن ننكب على دراسته في تآلف وفهم وحب. و«ليست العبرة في الأدب والفن بالقديم والجديد، وإنما العبرة بقيمة هذا الفنان أو الأديب، قيمته الإنسانية والاجتماعية التي يحِنُّ بها إلينا، ونحِنُّ إليه بها. فنتبادل وإياه الفكرة في حنان وانشغال إنسانيين» (ص٤٧).

«فيجب أن يكتب بلغته، وأن يكون كفاحيًّا في مذهبه لأن الشعب يكافح من أجل حقه في الحياة الكريمة. وإن مشكلة المرأة هي رفٌّ لجميع المشكلات الاجتماعية، ولذلك يجب أن تكون مساواتها بالرجل بؤرة الكفاح. وهي تنتهي من هذا الموقف إلى أن الأدب

يجب أن يكون إنسانيًّا في نزعته، اشتراكيًّا في برنامجه، وأن ديمقراطية الدولة يجب أن تنطوي على ديمقراطية المجتمع والمصنع والمزرعة والبيت» (ص٨٧، ٨٨).

أبناء الطائفة الأخيرة هذه، هم الذين يحملهم سلامة موسى «الأمانة»، وليس من بينهم على وجه التأكيد هؤلاء «الشبان» الذين يتمسكون بالقيم الخلقية.

وهؤلاء، لا يقتصر نشاطهم الرجعي على الدعوة إلى المثل القديمة فحسب، بل هم يبعثون هذه المثل من مرقدها، لا بقصد الدراسة كما نريد، وإنما بقصد الاستهواء والتطبيق.[٩]

وإذَن، فالأدباء الجدد، هم الذين درسوا مجتمعهم، وتبينوا حقيقة الصراع العميق بين متناقضاته، ومن ثم آثروا الوقوف إلى جانب الأطوار الجديدة النامية من تاريخه.

وعلى هذا الضوء، فهموا كلمة الشعب فهمًا جديدًا؛ لأنهم بدءوا يحسون أن الشعب هو الجندي المجهول الذي يجب عليهم أن يرفعوه إلى المستوى الفني والاهتمام الذهني في القصة أو الشعر والرسم والنحت ويكتبوا عن حياته ويرسموا أهدافه وما فيه من عبقرية أو إنسانية (ص٣٢).

والحق أن الوسيلة والهدف — في الأدب الحي الجديد — أصبحا كلًّا واحدًا لا يقبل التجزئة لأن الوحدة العضوية التي تجمعهما لا تحتمل فصلًا حاسمًا بين عناصرها.

والعلاقة بين الإطار الفني للعمل الأدبي، ومحتواه الإنساني، لم تعد علاقة ميكانيكية يمكن الحكم — على هداها — بأن البلاغة في اللفظ دون المعنى، أو العكس؛ لأن الأعمال الفنية في حقيقتها كائنات حية متكاملة. ولم تكن هذه الأعمال على غير هذا النحو من قبل، وإنما كانت هناك نظرة آلية خلقت هذه التجزئة. ولذا كان «الأديب الجديد، هو الذي يدرس الحياة، ويحاول أن يجد نظرة جديدة لشئونها أعمق وأوسع من النظرة المألوفة.» والنظرة الجديدة لا تسقط هكذا من السماء، إنها تنمو في أحشاء النظرة القديمة، وتُولَد من صميم التناقض الكامن داخلها، وعملية الولادة هذه تفترض البقاء المؤقت لقوة النظرة القديمة؛ لأن النظرة الجديدة لم تكتسب من القوة بعدُ ما يمكِّنها من صياغة المجتمع والفكر على نحوٍ جديد … مرة واحدة.

[٩] «أرى أن يكون نشر الكتب القديمة في نطاقٍ محدود، وبعد فحصٍ دقيق، ذلك أن كثيرًا منها لا يخلو من إسفاف يترك أثرًا في أخلاق شبابنا، ودواوين الشعراء ذوي الأسماء الطنانة على حين أن الواحد منهم لا يساوي عشرة قروش» سلامة موسى، مَجلة الثورة، عدد ديسمبر ١٩٥٤م.

وأسلحة الفنان في معركته الجديدة تصنع أرض المعركة نفسها، فإذا كان هو يخوض معركة شعبية، وجب أن تكون لغته — مثلًا — هي لغة الشعب؛ لأن اللغة تعين الأسلوب والمنهج، إذ هي تدخل في التركيب العضوي للعمل الفني، وليست «وسيلة للتعبير» كما يتوهم البعض.

كان حماة اللغة العربية — وما زالوا — يقولون إن اللغة هي أداة التعبير. وإذا وجد الفنان المصري أنه لا يستطيع أن يصل أفكارنا بالناس، إلا بواسطة هذه الأداة، فإننا يجب أن «نرفع» الشعب إلى مستوى الأدب «الرفيع».

وأجاب الأدباء الجدد على أن المبدأ الأول القائل بأن اللغة أداة، والفنان له مطلق الحق في استخدام الأداة القادرة على التعبير عن إحساساته ومشاعره. وقالوا إنهم يجدون في اللغة الشعبية المصرية أداة أكثر توفيقًا في نقل خلجاتهم، وأقدر تعبيرًا عن أهدافهم. ثم استطردوا بأنهم «ينزلون» إلى الشعب بلغته، بدلًا من العكس. وفي هذا «الارتفاع» و«النزول» يتضح مدى الخطأ في كلتا الدعوتين؛ لأنهما أغفلتا هذا الفهم الجديد للغة، وهي أنها «عنصر حي» في التركيب العضوي للعمل الأدبي. وحين نقول بأدب مصري، لا يتوه عن بالنا أنه من غير المعقول أن يصبح هذا الأدب كائنًا عضويًّا حيًّا متكاملًا، وفي بنيانه العضوي ذراع غريبة، لأن هذا — فوق أنه مستحيل — يؤدي إلى تشويه الكائن الحي. وكذا نفس الأمر في العمل الفني، ما دمنا نقول بأن اللغة «عضو» حي في جسمه الحي، ولا يمكن بالطبع أن نستغني عنه بعضوٍ آخر مماثلٍ في جسمٍ آخر، ولو كان شقيقًا توأمًا.

ومن أعباء الناقد الجديد، أن يرافق الفنان الجديد في خطواته الجديدة.

بمعنى أنه يلتزم بهذه النظرة الموضوعية للعمل الفني. فالأوروبيون ينظرون إلى أدب الكاتب، كما ينظر أحدنا إلى المبنى الكامل بكل ما يحتوي من حدائق وطبقات وموقع وما يدل عليه من فلسفة المهندس الذي وضع تصميمه وأشرف على تشييده. ولكن الناقدين عندنا يقفون عند إحدى اللبنات ويقولون: «هذه رخوة أو هذه في غير موضعها» (ص٥٣).

وكلمات سلامة هنا توضح العلاقة بين الناقد والفنان، فليست هناك حواجز حاسمة بين مهمتهما في المجتمع الوليد، إنهما يشتركان في المنهج الواحد، و«النظرة» الواحدة، ولذا، فعلاقتهما هي علاقة اليد باليد الأخرى أثناء البناء، وانجلت بذلك الوظيفة الحقيقة للناقد.

وعندما قرر مؤلف «الأدب للشعب» (ص٩١): أن النقد السديد للأدب هو النقد الاجتماعي. أي يجب أن نسأل عن قيمة الأديب، ما هي خدمته للشرف أو للإنسانية،

كان تقريره بمثابة رد فعل للحركة النقدية القديمة التي تدرجت في فهمها للنقد من أنه «إبراز العيوب» إلى «إبراز العيوب والمحاسن»، وتوقفت عند هذا الحد، وما كانت تعني بالعيوب والمحاسن إلا اللفظات اللغوية، والتركيبات النحوية وما إليها، ولم تشر يومًا إلى العيوب الاجتماعية أو محاسنها في العمل الأدبي، حتى لا يتحول الأدب في زعمهم عن هدفه الأصيل.

ولما تغيرت مفاهيم الأديب حسب نظرتنا الجديدة إليها، تدرج النقد في خطواته الأمامية إلى أن كشف عن قيمته الاجتماعية، ولكن هذه القيمة — كما قلت — لا تصيب مرماها إلا إذا توازنت مع الفن الناجح، ولذا خطا النقد الحديث خطواته الجديدة بأن تقدم إلى العمل الفني بسؤالين:

- إلى أي مدى تناسق الشكل البنائي مع المحتوى الإنساني في إبراز قيمة العمل الفني؟
- ما القيمة الإنسانية لهذا العمل؟

وأصبحت الأحكام الحاسمة وسيلة غير مجدية للإجابة على هذه الأسئلة، وإنما هو «التشريح العلمي» للنص، الذي أصبح الطريق الجديد للناقد ... يرافق معه الفنان وعمله مرافقة منيرة كاشفة.

والناقد الجديد هو الذي يعرِّف الأدب بأنه «دراسة الإنسان في جملته. وهذه العبارة تعني أن ندرس الإنسان في اقتصاده وأمراضه وثقافته واتجاهاته الذهنية والعاطفية وأهدافه المستقبلية» (ص١١٠). وإذَن فالأديب «الذي لا يعرف علل الفقر والمرض، لا يجهل الاقتصاد فحسب، وإنما يجهل الأدب.»

والترابط الموضوعي بين المعارف الإنسانية هو الذي حدد للأديب تعريفه العلمي للعمل الفني. هذا الترابط الوثيق هو ما نحسه في «تشابك» اتجاهات العلم الواحد، وبين العلوم المختلفة، ولا يمكن فهم هذه العلاقة الشبكية إلا حسب منهج علمي، بل لا يمكن التعرف على هذه العلاقة، وتفهم دقائقها إلا إذا حصلنا على هذا المنهج. وما الأخطاء النظرية والتطبيقية، التي يقع فيها الكثيرون من أدبائنا، إلا لأنهم يدرسون أحد جوانب الحياة معزولًا عن بقية الجوانب الأخرى، غير واعين بالرابطة المادية والروحية التي تضم جوانب الحياة جميعًا. وحتى لو عثروا على هذه الرابطة، فإن منهجهم العفوي لا يدلهم على حقيقتها الموضوعية.

والمفكر الثوري هو الذي يدرس مجتمعنا على المدى البعيد.

والسؤال: أين كان أدباؤنا من «هذا المدى البعيد»؟

كان المدى البعيد في نظرهم إلى الماضي ولذا جاء أدبهم أكفانًا جميلة الصنع، ولكنها لا تبشر بالحياة، وإنما تدق أجراسًا جنائزية «جميلة».

والأجراس الحزينة في أدبنا الحديث نسمعها في وضوح من صفحات الأدب «الغيبي» الذي لا يجد تفسيرًا للكون والحياة والإنسان إلا في بطون الكتب الصفر. وخطورته أنه لا يرتد إلى الماضي؛ لأنه يعالج — بالفعل — مشكلاتنا المعاصرة، وإنما يفرز بواسطة منهجه الغيبي، كافة عوائق تقدمنا وارتقائنا؛ فالتواكلية المطلقة، والهروبية، واللامبالاة، وغيرها من القيم التي يبثها هذا النوع من الأدب على أنها فضائل اجتماعية، تعبر في حقيقة الأمر عن فلسفة خنوعية متخاذلة لا تلبث قلوبنا إزاءها أن تفرغ ما بداخلها من شحنات الكفاح والعمل. هذا الأدب يذيب صلابتنا ويحيلنا إلى دمًى يحركها القدر. لقد نسوا أن القدر الحقيقي هو الإنسان، الإنسان المبدع الخلاق الذي يقفز كل يوم مع انتصاراته العلمية المظفرة من أسرار الغيب والمجهول، إلى عالم الحقيقة والإنسان وحدهما. والمثول أمام الحقيقة والإنسان لن يعوزه دقات حزينة من أدب أسود، وإنما يتطلب فرحًا وإشراقًا وتفاؤلًا.

أي إن الأدب الواقعي ليس هو الواقع فحسب، وإنما هو النظرة العلمية للواقع أيضًا. والتشريح العلمي للواقع يقود الفنان الصادق — بالضرورة — إلى التفاؤل، ويقوده إلى فهم الموضوعية فهمًا لا يلغي ذاتيته. ومهما اشترك أدباء العالم جميعًا في منهجٍ واحد ينظرون به للأدب والحياة، فإنهم سيظلون إلى الأبد متباينين مستقلين، تفصل بين الواحد والآخر حدود منيعة حاسمة، هي المكونات العضوية والذهنية والاجتماعية والنفسية لكل فنان[١٠] التي لا ريب أنها تختلف — بطريقةٍ أو بأخرى وبدرجةٍ كبيرةٍ أو صغيرة — بين أديبٍ وآخر. وهذه هي ذاتية الفنان ... وموضوعية الفن.

الموضوعية في الفن لا تقتصر، في تسجيلها الظروف المحيطة بجوهر العمل الفني، على الصدق الفوتوغرافي ... إنها تعترف بالعامل السيكولوجي الذي يزهو به عشاق علم النفس، وتعترف بالعامل الاقتصادي الذي يتحصن داخله الميكانيكيون ... ولكنها تعترف في نفس الوقت أن هذا العامل الأخير هو العامل «الحاسم» في تطور المجتمعات وتاريخها.

---

[١٠] يقول سلامة موسى (ص١٧٦): «إن الشخصية التي تنبع من النفس ستبقي على الطابع الذي يميز بين كاتب وآخر، حتى ولو كان كلاهما شعبيًّا.»

إنه ليس «العامل الوحيد» كما يقول رواد الاتجاه الميكانيكي، ولكنه العامل الحاسم، ليس «عاملًا وحيدًا» لأنه ليس إلهًا جديدًا أو قدرًا جديدًا، لا قبل للإنسان على احتماله أو تغييره. ولأننا نعترف بكافة الظروف الموضوعية الأخرى التي لا يمكن لعقلٍ صادقٍ إنكارها. ولذا كان على الأديب أن يدرس هذه الظروف في علومها المختلفة.

ودراسة كهذه ستسمو به إلى «المرتبة الإنسانية» بعد أن كان أديبًا فحسب. «الإنسان» يلزم أن يتعرف على ذاته الإنسانية بأن يكشف العلاقة بينها وبين هذا الكون الذي يعيشه. والفنان أولى البشر جميعًا باكتشاف إنسانيته. والكاتب العظيم (ص١٧٦) «يمكن أن يكون بعضه فيلسوفًا، أو بعضه عالمًا، أو بعضه أديبًا، ولكن معظمه يجب أن يكون على الدوام إنسانًا.»

والفنان الإنسان في بلادنا العربية لن يكتب للفراغ … بل سيُضطر إلى أن يكتب للبشر، فيوثق علاقتهم بهذا الكون وتلك الحياة، التي يعيشونها وهُم، إما في غيبوبة الخرافة، أو في أسر النظم اللاإنسانية. وهو حين يَزيد الفهم للحياة، «سيَزيد التوسع الذهني. ويَزيد الوجدان كأننا نزداد وجودًا بقراءته» (ص١١٧).

والفنان الإنسان — في بلادنا العربية — لن يطالبنا بأن نجعل مراسينا الاجتماعية وفق التقاليد في الألف سنة الماضية، وإنما وفق ما نستعد له من نظم الألف سنة القادمة (ص١٠٦).

يقول سلامة موسى (ص٥٢): «وهذا وضع جديد للأديب، الذي لم يعد خادمًا يهرج ويسلي ويمدح ويقول النكتة. إذ هو الآن معلم ومرشد. هو نبي له رسالة.»

الفصل الثامن

طريقنا ... حرية الفكر

في عام ١٩٢٤م قرر رئيس الوزراء المصري حل البرلمان في يوم افتتاحه.

ثم بدأت بوادر الأزمة العالمية تظهر في الأفق حوالي عام ١٩٢٨م.

وفي عام ١٩٢٨م جاء محمد محمود، فعطل الحياة النيابية بكاملها، وألغى مائة رخصة صحفية.

وخلال سنة ١٩٣٠م بلغت الأزمة العالمية قمتها، وأصبح الخراب الشامل يهدد الدول الرأسمالية الكبرى.

وفي مصر، كان إسماعيل صدقي يمسك مقاليد السلطة — باسم الشعب! — بينما هو يمثل في حقيقة الأمر «اتحاد الصناعات المصرية»، ومن ثَم ألغت حكومته دستور ١٩٢٣، وأصدرت بدلًا منه دستور ١٩٣٠ الذي حطم قاعدة الانتخاب الحر المباشر، وأضاف بنودًا جديدة إلى حقوق الملك والوزراء «وأوقع بنا من ألوان الاستبداد البشعة ما اضطره هو نفسه إلى أن يطالبنا بنسيانه عام ١٩٤٦م.»[١]

وقبيل هذا التاريخ — أي حوالي عام ١٩٤٥م — صدر لسلامة موسى كتيب صغير بعنوان: «حرية العقل في مصر».[٢]

والكتاب وثيقة تاريخية تروي لنا فصلًا من قصة الحرية الفكرية في مصر، فهو يشير إلى الاستعمار كعائق كبير في طريق الحرية، ويضرب مثلًا بالإنجليز (ص١١): «حين كان أعظم ما يصرون عليه هو ألا تحدث في مصر دعاية اشتراكية؛ لأنهم يعرفون

---

[١] تربية سلامة موسى، ص٢٤١.

[٢] صدر عن دار الفجر بالقاهرة.

أن الاشتراكية هي الحمض الذي يكشف عن زيف الاستعمار ويوضح جرائمه.» ثم يقول (ص١٢):

«ولذلك، أعظم ما تسأل عنه إدارة المطبوعات عندنا عن المتقدم لها بطلب رخصة أو امتياز مَجلة أو جريدة هو هذه النقطة: هل هو اشتراكي؟ هل يمتُّ بصلة إلى التفكير الاشتراكي؟» ثم يقرر «ولذلك تعيش السياسة في مصر بلا مذاهب. فلا نجد حزبًا للاشتراكية أو الراديكالية، بل حتى لا نجد حزبًا للمحافظين؛ لأن الجمهور قد عمه تبلُّد أو جمود فكري يرجع إلى هذه الإدارة التي تمنع إنشاء الجرائد والمَجلات، وترى المصباح الأحمر، مصباح الخطر، في كل شخصٍ مستنير درس الاقتصاديات، وعرف أنها العامل الحاسم في تطور المجتمعات، وانتهى إلى التحليل العلمي الصحيح للفقر والاستعمار وبقاء النظم الاستغلالية.» وبعد أن أوضح سلامة في كتابه الثوري مضار الأمية السياسية التي يعيش فيها شعبنا، صرخ باسم حرية العقل البشري (ص١٦): «لهذا يجب أن يُلغَى قانون المطبوعات وإدارة المطبوعات، هذه الإدارة التي ليس لها شبيه في أمة ديمقراطية. لأنه ليس من الشرف للأمة المصرية أن تعيش كالموتى في القبور، قد كُتِبَ عليها الصمت والسكون إلى الأبد.»

لم تكن ثورة سلامة موسى عام ١٩٤٥م، إلا تجسيدًا لأزمة الحرية الفكرية في بلادنا العربية، وامتدادًا لثورته العظيمة، قبل هذا التاريخ بعشرين عامًا. ففي عام ١٩٢٧م — وشرقنا العربي يعاني من أنفاسه المكتومة بأيدي المستعمرين المتشابكة مع أيدي المستبدين من أبناء الوطن — صدر كتابه عن «حرية الفكر»[٣] تعبيرًا ثوريًّا حاسمًا عن أزمة الصراع بين الجهاز الإقطاعي الحاكم، والقاعدة الشعبية المغلوبة على أمرها.

وبالرغم من أن الكتاب يعرض لمراحل تطور الحرية الفكرية عبر التاريخ، إلا أننا نحس إحساسًا عميقًا بأن هذه الصفحات الطويلة جميعها، تمهيد للجزء الصغير الأخير، الذي خص به تطور الحرية الفكرية في مصر. وهو يصدِّر الكتاب بأسطورة رمزية عن جماعة تعيش على فتات القدامى وبقايا الأجداد حتى إذا خرج من بينهم واحد ليتعرف على الدنيا خارج أسوار مدينتهم الصغيرة — وكانوا يعتبرونها الكون كله — اتهموه بالكفر، وحكموا عليه بالموت، لو قدر له أن يعود. ثم عاد بالفعل ليقول لهم أشياء مثيرة، فقد رأى عالمًا جديدًا يبز مدينتهم في كل شيء، ولم يكد ينتهي من حديثه حتى انهالوا

[٣] صدر عن دار الهلال بالقاهرة.

عليه بالرجم، ومات! ومرت سنوات طويلة، شعر أهل المدينة أثناءها بحاجتهم، لو أرادوا البقاء، إلى اكتشاف المجهول، والخروج من قوقعتهم. فهجروا المدينة إلى خارج أسوارها، وتوقفوا ذاهلين حين رأوا عالمًا أجمل وأرحب من عالمهم الصغير، وأخذوا يترحمون على شهيدِ جهلِهم قائلين (ص١٥): «إنه أنقذنا، ونحن ذبحناه». ويتضح لنا جليًّا أن كاتب الأسطورة يستهدف أن يفسر لنا جملة أشياء: فهو يؤكد أن المعنى الحقيقي للحرية ينبثق من صميم الكيان المادي للمجتمع، ويصر على أن إحساسنا بالحرية ينبع من الحاجة الاجتماعية للفرد، وينتهي بذلك إلى أن النصر النهائي للحرية مهما وقفت في طريقها أغلبية المعارضة، وقداسة القيم الموروثة، والشك والحيرة والقلق مع مولد كل جديد.

وليس الخيال — في نهاية الأمر — إلا ظلالًا من الواقع الإنساني، فلقد نبت أمثال هذا البطل الأسطوري من واقعنا مرارًا. ويذكر سلامة (ص٣٠) أنه في عام ٤١٥ ق.م. مات رجل يوناني يدعى بروتاجوراس كان يمشي صارخًا بين الناس: «إن الإنسان هو المقياس الوحيد لكل شيءٍ في العالم. وإن العمر أقصر من أن يُنفَق في البحث عن وجود الآلهة، وإننا يجب أن نوجه نشاطنا إلى تحسين العالم وزيادة متعه.» ولكن النهاية الرهيبة التي لاقاها بطل الأسطورة الرمزية، واجهها أيضًا هذا الشهيد اليوناني، وما تزال، تدق نغمًا جنائزيًّا أمام موكب الحرية إلى يومنا هذا، ذلك أن الفكر ليس أمرًا «باطنيًّا» يمكن للفرد أن يمارسه دون عناء، «وإنما الفكر هو فكر لأنه حر، ولا بد من حريته ليظل فكرًا، فلا يتحول إلى سرمدية الغريزة.»[٤] وبهذا المعنى يفتتح سلامة موسى حديثه عن حرية الفكر، فيقول إنها تتضمن تلقائيًّا حرية التعبير (ص١٧).

وليست حرية الفكر «ترفًا» جميلًا يمكن مزاولته بعيدًا عن المجتمع، ذلك أن حرية الفكر تتضمن بصورة عفوية حرية المجتمع، أي إن العمل من أجل الحرية الفكرية، معزولًا عن العمل من أجل حرية المجتمع، شيء بلا معنى. وهذا هو منهج سلامة في التفكير، فهو يفسر اضطهاد الحكام للمفكرين بأنه «الخوف» من تغيير الأوضاع الاجتماعية التي استراحت إليها مصلحة هؤلاء الحكام. ومنذ القديم، والصراع بين البشر والنظم الاجتماعية المستقرة لا يهدأ. و«القديم» هنا لا يعني «منذ الأزل»، وإنما أقصد ذلك التاريخ الذي سجل الصراع الأول بين الناس، حين أدى تطور المجتمع البشري إلى تقسيم بني الإنسان إلى سادة وعبيد. ففي المجتمع المشاعي الأول، حيث لا استثمار ولا مستثمرين، والجميع

[٤] د. كامل عياد، مَجلة الآداب البيروتية، عدد أكتوبر ١٩٥٤م.

يصارعون الطبيعة في حركة جماعية متساوية، لم يكن هناك معنًى للصراع بين فريقٍ وآخر. لكن التقدم الطبيعي للمجتمع ما كان سيتوقف عند هذه المرحلة البدائية، ومن ثم تطورت — فيما بعد — أدوات الإنتاج، وتغيرت بالتالي علاقات الإنتاج، فاستأثر فريقٌ بالوسائل الإنتاجية وحُرِمَ منها آخرون. وكانت هذه هي التفرقة الأولى بين البشر، صوَّرها أفلاطون تصويرًا جامدًا رجعيًّا في مدينته المثالية، فأوهمنا أنها «تفرقة طبيعية»، ثم رأينا كيف أثبت التطور التاريخي أنها من صنع القوانين العلمية المستقلة نسبيًّا عن إرادة الإنسان. فما كانت النتيجة الحتمية لتطور المجتمع البدائي إلا ظهور المجتمع العبودي. وإذ تتاح فرصة الحياة في مثل هذا المجتمع لقلة من الناس دون غالبيتها، يتولد المعنى العلمي للصراع من أجل الحرية؛ لأنها — بهذا المعنى — تصبح وظيفة اجتماعية في الحياة، ولا تنفصل عن ضرورة الظروف الموضوعية المحيطة بالمجتمع. وهكذا نعي الدور الذي تقوم به الطبقة المسيطرة في مجتمعٍ ما، ضد حرية الطبقات الأخرى وتفكيرها. فليست النواهي الأخلاقية — كما يرى سلامة في الطابو مثلًا[٥] — إلا رموزًا عرَضية لجوهر الصراع الحقيقي، وكذلك ما يترتب على مخالفة هذه الأفكار من عقوبات. وبالرغم من أن العقوبة هنا تشكل «اعتداء» على حرية الفرد في التفكير، إلا أن ما تتخذه من صيغ قانونية، يحمي سلطانها من هذا الوصف. وما الدولة نفسها إلا صياغة قانونية للمجتمع؛ لأنها الجهاز الذي ينوب عن مصالح الطبقة الممتازة في قمع الأفكار المناوئة لها. ولو تأملنا كيف أن المجتمعات المشاعية الأولى قد خلت من هذه المؤسسة المسماة بالدولة، لاكتشفنا أنه لم تكن هناك الأسس التي يمكن بناؤها عليها. «لم يكن هناك فريق من الناس لا عمل له غير الحكم، ويحتاج، لإخضاع الآخرين بالعنف، إلى جهازٍ خاصٍّ للقسر، إلى السجون، إلى فصائل من الجنود» (لينين). فالدولة ظهرت عندما ظهر انقسام المجتمع إلى طبقات، أي إلى جماعات يمتلك بعضها على الدوام عمل الآخرين. وبهذا الانقسام يتحول بعض الناس إلى محكومين، والبعض الآخر إلى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويُطلَق عليهم اسم الحكام أو ممثلي الدولة. وهؤلاء في حاجةٍ دائمةٍ إلى جهازٍ معينٍ للقهر، سواء كانت العصا البدائية، أو الخنجر الحجري في عصر العبودية، أو السلاح الناري

[٥] «الطابو أصناف عديدة. كانت المجتمعات القديمة تحرم أكل بعض الحيوانات كالخنزير مثلًا؛ لئلا يتجسد في جسم الإنسان، ويصبح نجسًا. أو هو طائر تتوهم القبيلة أنه أبوها فتحرم قتله ويُدعَى Totem» (ص٢٤).

الذي ظهر في القرون الوسطى، أو السلاح الذري في القرن العشرين. «لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن في جميع العصور التي وُجدت فيها الدولة، كان يُوجَد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون وينهَون ويأمرون ويسيطرون، وفي أيديهم للإبقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدي والعنف كسلاح يتناسب مع مستوى التكنيك في كل عصر».[٦] الدولة إذَن هي «آلة صيانة» لسيادة طبقة على أخرى، وكتاب سلامة موسى عن «حرية الفكر» هو قصة الدولة مع العقل البشري.

والجزء الأول من القصة — أو المأساة! — يبدأ مع ظهور الدولة حيث «كانت الآلهة القديمة غير قادرة على كل شيء، فكان في عجزها هذا بعض التيسير للحرية الفكرية، وعجزها هذا يرجع إلى نظر الإنسان العلمي» (ص٢٥)، وقد تحول هذا النظر العلمي إلى عقائد دينية «لقلة وسائل التحقيق عند الإنسان الأول، ولأن طبقة من الناس رأت من مصلحتها أن تروج العقائد الدينية وتعيش منها» (ص٢٦). هذه الفئة التي رأت من مصلحتها تجميد النظرة العلمية في قالب العقيدة الدينية تكونت تاريخيًّا من شيوخ القبائل وزعماء العشائر الذين أصبحوا ملوكًا وكهنة، بعد أن كانوا يستمدون سلطانهم من صميم القيم الإنسانية التي تعيشها القبيلة أو العشيرة. فقد تحولوا إلى تأمين مصلحتهم الطبقية بالذود عن مطالب الفئات المالكة، وقمع العبيد. ولم يقتصر دفاعهم وقمعهم على القيم المادية، وإنما كانوا أبعد نظرًا فحاربوا القيم الروحية والفكرية للعبيد، بل روجوا بينهم مثالياتهم الداعية إلى الخضوع والمذلة، حتى إذا غزت هذه التعاليم دماءهم، لم يفكروا — تلقائيًّا — في محاولة تغيير وضعهم الاجتماعي.

واعتداء الدولة الأول — ممثلًا في الدولة العبودية — لم يكن قاصرًا على سيادة الطبقة القوية فحسب، وإنما تضمن اعتداء الأفكار السائدة على الأفكار التي يمكن — بظهورها — أن تناوئ التفكير الغالب. وكانت الوسيلة المجدية هي ترويج «العقلية السائدة» بين الجماهير المسحوقة. وليس هذا شيئًا صعبًا؛ لأن الطبقة التي تتصرف بوسائل الإنتاج المادي، تتصرف في نفس الوقت — كنتيجة طبيعية — بوسائل الإنتاج الفكري، فتخضع لها — بصورة قلقة — أفكار أولئك المحرومين من وسائل الإنتاج المادي. إلا أن عقلية الطبقة الحاكمة لا تسود — مع ذلك — إلا إلى اللحظة التي تنضج فيها، في قلب المجتمع

[٦] هذا النص للينين، والنص السابق، مأخوذان عن كتابه «الدولة والثورة».

نفسه، القوى المنتجة الجديدة، فتدخل بدورها في نزاع مع علاقات الإنتاج القديمة. والنزاع بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج هو المحور الدرامي للثورات الاجتماعية. وهكذا ينشب النضال بين الطبقات، وتُولَد الأفكار التقدمية التي تعكس مصالح الطبقة الجديدة الثورية وحاجاتها.

لذلك كانت المسيحية — يقول سلامة (ص٣٧) — هي فلسفة الفقراء، «لأنها ديانة البر والتسامح والغفران، وهذه كلها فضائل يقدرها الفقير أكبر تقدير، وإن كان الغني القادر لا يبالي بها كثيرًا، لأن نفعها يعود على الفقير. وقد كان الفقر من نصيب تسعة أعشار سكان الإمبراطورية الرومانية، ولذلك انتشرت بينهم المسيحية، بينما لم يحافظ على الوثنية سوى الإشراف والسادة في المدن الكبرى.» نجحت المسيحية، إذَن، كمرآة تاريخية فقط؛ بمعنى أنها عكست، في صدق، مدى الظلم والطغيان، اللذين سيطرا على الطبقات المغلوبة في المجتمع بواسطة الطبقة الحاكمة ومثالياتها. كانت المسيحية ترجمة لاحتجاجات العبيد والفلاحين الحرفيين، ممن يعانون التمزق الرهيب لكيان الإمبراطورية المشرفة على الموت، حتى إن بعضًا من أبناء الطبقة السائدة أحسُّوا بالأزمة العميقة التي تجتازها أيديولوجية روما العبودية، فانضموا إلى صفوف المسيحيين على إثر إدراكهم حتمية الانهيار. وأخذت المسيحية توجه إنذاراتها إلى الأغنياء وأصحاب السلطان، حتى سقطت قلاع الإمبراطورية الرومانية. ولكن المسيحية اكتفت بتصوير «عبودية» الطبقات المغلوبة، دون أن تقدم سلاحًا ثوريًّا. أعطت ما لقيصر لقيصر، من لطمها على خدها الأيمن حولت له الأيسر. لم تقل كلمة في بشاعة الرقِّ، مملكتها ليست في هذا العالم. ومن هذه الزاوية حوربت المسيحية فترة من الزمن؛ لأن تفاصيلها العقائدية تخالف ما توارثه الناس من عقائد، أما جوهرها الحقيقي فكان تربة خصبة لقيم المجتمع الإقطاعي الوليد، إذ ما إن سادت تعاليمها حتى بادر الحكام إلى اعتناقها، واستغلتها الطبقات السائدة كسلاح روحي يبرر مصالحها واستغلالها الطبقات الكادحة. ونتيجة لما تقدمه الديانة المسيحية للمخلصين الخاشعين من إغراء الحياة الناعمة في العالم الآخر، أصبح الأفراد في عصور الإقطاع الأولى التي كانت ما تزال مليئة بالاضطرابات يبحثون لدى الكنيسة، أكثر من بحثهم لدى السادة، عن حماية أموالهم وأرواحهم. فقد كان القساوسة يملكون من السلطان ما لم يكن يتمتع به الإقطاعي، إذ كانوا يفتحون أبواب السماء. وكم كان الناس حينذاك في حاجةٍ إلى دخول الجنة من أوسع أبوابها.[٧]

[٧] Marion, G, Feudal Order, P. Q.

يقول سلامة (ص٤٧) إن المسيحية بعدما أصبحت سلاحًا في أيدي الطبقات السائدة، تنازلت عن دورها الأول في التعبير عن الظلم، وارتفعت سياطًا يجلد بها المسيحيون من يخالفهم التفكير والعقيدة. ويحكي لنا قصة البطريرك المصري الذي قتل هيباطية[٨] ومحا العلم من الإسكندرية. لأنه خاف ما قد يحدث على أثر انتشار الفلسفات اليونانية. وحينئذٍ قرَّ رأيه على إلغاء الجامعة «وفي أحد الأيام، وهيباطية تحادث الطلبة، إذا بعشرات من الرهبان يتوافدون عليها، ويقلبون كل ما يلاقونه رأسًا على عقب، ثم قبضوا عليها وجروها إلى أحد شوارع الإسكندرية، فمزقوها أشلاءً التهمتها الكلاب الجائعة. وهكذا كان مصير الحكمة إلى الكلاب على يدي بطريرك الإسكندرية عام ٤١٥م» (ص٤٩).

ولكن سلامة موسى يفصل بين الدين ورجل الدين (ص٥١)، وبين المسيح والمسيحية (ص٣٦)، وبين المسيحية والكنيسة (ص٣١٣). مع أن هذه جميعها يربطها خيط واحد هو الفلسفة التي نادى بها المسيح، وتفاعلت — فيما بعد — مع أحداث التاريخ وتولدت عنها بقية حلقات تطورها. ولو قلنا مع نيتشه: «إن المسيحي الوحيد مات على الصليب» لكانت المسيحية بذلك حادثًا فرديًّا لا قيمة له في تاريخ الحركات الفكرية، غير أنها في واقع الأمر ليست هكذا؛ لأن كلمات المسيح التي فسرها بولس على نحوٍ معين، كانت تتناسب طرديًّا مع تطورات المجتمع البشري وتاريخه. فالمسيحية هي «تاريخ المسيحية»، أما تعاليم الإنجيل فإنها الجذور الأولى لهذا التاريخ. البابوية — مثلًا — كانت تمثل إحدى مراحل المسيحية، هي مرحلة ارتداء ثياب الإقطاع. ثم ظهرت البروتستانتية — يقول سلامة — «لأن البابوية طغت وطمعت بحيث كان الكهنة يبيعون للناس غفراناتهم من خطاياهم. وأيضًا كان الناس قد سئموا المظالم التي ارتكبتها محاكم التفتيش» (ص١٣٥). والتفسير العلمي هو تقلُّص الإقطاع ونمو البرجوازية، بحيث كانت دعوة لوثر هي التعبير الفكري للنظام الاجتماعي الجديد.

فهل يمكن فصل المسيحية عن الكثلكة واللوثرية وبقية الحركات المتطورة عن المسحية؟ وهل يمكن بالتالي أن نفسر الصراعات التي دارت على مدى التاريخ بين هذه المذاهب جميعًا ... كل منها ترى في اتجاهاتِ غيرها هرطقات ملحدة؟ إن هذا التفسير يمكن الحصول عليه إذا وعينا الصراعات الاجتماعية الدائرة في أعماق أي مجتمع. فالقضية نفسها أثيرت مع بزوغ الإسلام ونموه، ويذكر سلامة (ص٦٨) أن الخليفة العباسي الأكبر

[٨] أستاذة الفلسفة اليونانية بمدرسة الإسكندرية.

المأمون، كان يردد دائمًا: «إن الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده؛ لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس، وهم ضياء العلم وواضعو قوانينه، ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية.» وفي مكانٍ آخر يؤكد تسامح الإسلام مع حرية التفكير؛ إذ كان مسلمو الأندلس يسمحون للمبشرين بالمسيحية أن يقفوا على أبواب المساجد لدعوة المسلمين إليها (ص٧٢)، ولكن هذه القصص جميعها لا تغفر أبدًا لبعض الحكام المسلمين ما أقاموه من حواجز ضخمة أمام الحرية الفكرية (ص٧٣، ٧٤)، بل إن أحد مفكري الإسلام العظام، كالغزالي، يصف كل من فهم فلسفة أرسطو بأنه «يجب تكفيره، هو ومتبعيه من متفلسفة المسلمين كابن سينا والفارابي وأمثالهم» (ص٨٨). ولقد ظهر داخل بعض الحكومات الإسلامية — كما حدث في مصر خلال حكم الدولة الفاطمية — كثير من الحركات المناوئة للإسلام، كما شيد الحاكم بأمر الله دار الحكمة في القاهرة. على أن مأساة ابن رشد في الأندلس، والسهروردي في حلب، تقيم دليلًا جديدًا على أن حرية التفكير في ظل الحكومات الدينية يتهددها الخطر، فبعد أن نُفِيَ ابن رشد أذاع المنصور خليفة الأندلس منشورًا يمنع الاشتغال بالفلسفة (ص١٠٦) وهذا بعينه ما حدث لابن حزم، بعد أن أخذ عليه بعض الفقهاء ما يقوله عن حرية الحب والمرأة والحياة، فقد أبلغوا المعتضد بن عباد أمير إشبيلية ما يأخذونه عليه، فجمع كتبه وأحرقها، وحينئذٍ قال ابن حزم:

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس إذ هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إن أنزل، ويدفن في قبري

هذه هي قصة الإسلام مع الحرية الفكرية، يعلق عليها سلامة (ص٥٧) بقوله: «في هذه الأمثلة نرى اضطهادًا صريحًا، ولكن لا يمكننا — مع الإنصاف — أن ننسب هذا الاضطهاد للإسلام». فهل نستطيع حقًّا أن نفصل بين الدين ورجل الدين؟ يقول سلامة موسى (ص٢٦): «إن الدين في نفسه لا يمكنه أن يضطهد العلم، وإنما الاضطهاد يرجع إلى الحكومة، ولكن الكهنة أنفسهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحدًا ما لم تكن السلطة في أيديهم … فالاضطهاد الذي كابده الناس في الماضي من رجال الدين، إنما كابدوه لأن هؤلاء الرجال كانوا قابضين على السلطة.» والسؤال، إذَن، هو: ما هي طبيعة العلاقة بين الدين وحرية الفكر، حتى إن رجل الدين — إذا تولى زمام الحكم — أصبح خطرًا على هذه الحرية؟ سلامة موسى يؤكد أن رجال الدولة أسبق من رجال الدين في التسلح به، للقضاء على كل تيار عقائدي يختلف مع تركتهم الفكرية الموروثة، بل ربما نزع

رجل الدين إلى الزهد، ولكن رجل الدولة والحكومة يحتاج إلى الدين لكي يستطيع أن يخيف به العامة؛ لأن الدين يَزيد سلطانه فلا يقصر على هذا العالم، بل يمتد إلى العالم الثاني. ولذلك نجد أن رجلًا مثل مكيافيللي ينصح الأمير — أي الحاكم — بحماية الدين «ولو كان هو نفسه لا يؤمن به؛ لأن الدين يعاونه على حكم الجماهير وتثبيت سلطانه» (ص٢٧). إذَن فالدين هو «لب» القضية، هو في جوهره سلاح، ليس من المهم أن نعرف حامله. وهكذا نتساءل من جديد: هل يقف الدين عائقًا لحرية الفكر؟

إن المجتمعات الطبقية وحدها هي التي أفادت من سيطرة الدين؛ لأنه يكفل لها السيطرة على الجماهير. ومن هنا يستحيل التفكير الحر في هذه المجتمعات؛ لأن قيم النظام الاجتماعي السائد، تصبح «دينًا» سائدًا هي الأخرى.

وحرية التفكير التي تمتنع تلقائيًّا في مجتمع طبقي، نعثر فيها على كافة ألوان التعصب الديني والعنصري، وإلا فنحن نتساءل: ما هي طبيعة العلاقة بين حرية الفكر وحرية الحياة في أمريكا، وأزمة اللون الأسود ما تزال تهز تمثال الحرية عند مدخل نيويورك؟ والجواب يشير إلى القضية التي يثيرها سلامة (ص١١٦) بصدد اضطهاد فريق من المواطنين على يدي فريق آخر، لا من السلطة الحكومية. والواقع أنها مغالطة أن نقول باضطهاد الشعب لجزء من أبنائه، دون «إرادة» السلطات الحاكمة، فلا شك أن هذه السلطات تؤيد هذا الاضطهاد بصورةٍ أو بأخرى، ما دمنا نقول بأن الدولة هي صولجان الطبقة الأقوى. وبالتالي، فإننا حين نطلب «حرية التفكير» لا نستهدف إيجاد مفكرين أحرار، بقدر ما نريد شعبًا حر الفكر. وغالبًا ما تكون الاضطهادات — بين صفوف الشعب — نتيجة الرواسب القديمة للنظم الاجتماعية السابقة. لأن وسائل الإنتاج تتغير أولًا ثم تليها علاقات إنتاج. وعندما نادى هارولد لاسكي بأن تعترف الدول جميعًا بحرية الفكر؛ لأن الدولة لا يمكن أن تتعرَّف على رغبات رعاياها إلا بواسطة هذه الحرية، كان يتجاهل — في واقع الأمر — أن الدولة، أية دولة، لا يمكن أن تحقق طلبات بنيها على اختلاف طبقاتهم — كما عرفنا من قبل — لأنها في الأغلب تمثل مصالح طبقة واحدة. وما يقال من أن المجتمع الرأسمالي الحديث يمنح شعوبه قدرًا كبيرًا من حرية الفكر (كما نرى في فرنسا، ونسمع في إنجلترا)، بالرغم من وجود الطبقات، هو قول بعيد عن التأني في تأمل الواقع الحقيقي لهذا المجتمع. ففي إنجلترا «حيث يمكنك أن تصرخ بأعلى صوتك، وبأي رأي، في حديقة هايد بارك» نرى المجتمع ينتخب عن طيب خاطر، وبأغلبية كبيرة، حزب المحافظين لتولي سلطات الحكم (١٩٥٩م). ومعنى ذلك أن هناك «مناعة بعيدة المدى» تقي الدولة الإنجليزية، والاحتكار الإنجليزي، من

شرور الدمية المسماة «هايد بارك» ... تمامًا كما يستهزئ عضو الكونجرس الأمريكي من الدمية القابعة عند مدخل نيويورك.

إن معاهد الدين والمدارس والجامعات والمؤسسات الثقافية والفنية وغيرها من دور التثقيف والتعليم، تعمل بتوصية وإشراف الحكومات الخاضعة — بصورةٍ مباشرة — لأصحاب المال والأعمال، على بث معتقدات الطبقة المتميزة، فتثبت الأوضاع القائمة، وتوطد حق المتميزين في تميزهم ومن ثم تصبح حرية الفكر في المجتمع الرأسمالي «دمية» لا أكثر. إذ ماذا يمكن لحديقة هايد بارك وجريدة الديلي وركر أن تصنعا بعقول صيغت على مائدة واحدة؟

أما الوضع في فرنسا، فيختلف كثيرًا عنه في بريطانيا؛ لأن توازن القوى وحده هو الذي جعل ما يشبه حرية الفكر ضرورة لازمة. فبالرغم من أن الجمهورية الفرنسية تتربع على عرش اليمين، إلا أن القوى المقابلة تتربع على عرش اليسار. وهي قوى لا تقل وزنًا عن غريمتها ... بهذا فقط اختلف الوضع بين المجتمعين: الإنجليزي والفرنسي.

أما حكومة الولايات المتحدة، فقد تذكرت المجتمع القديم، حيث كان يقف «صاحب الرأي» في المجلس التشريعي، وفي عنقه حبل غليظ، حتى إذا لم توافق الهيئة على رأيه بعد سماع أقواله وحججه، بادرت إلى شنقه بالحبل المعلق في عنقه! تذكرت أمريكا صورة هذا المجتمع، وخلقت على نسقها مجتمعًا يحرق فيه مكارثي كتب: هوارد فاست، وآرثر ميللر، وشتاينبك، وهمنجواي، وريتشارد رايت. بل إنها نجحت في شراء بعضهم بالدولار! وهذه هي الحرية — أو البربرية — في المجتمع الرأسمالي.

إن سلامة موسى في الجزء الأخير من كتابه يناقش «حرية الفكر» كمفهوم الفابيين الإنجليز في الحرية ... إذ هو يقف إلى جانب الحرية النابعة من قباب مجالس النواب، ولا يؤيد الحرية النابعة من الثورة (ص١٩٠). وليس من شك أن هذا المفهوم القاصر تبلور عنده حينذاك؛ لأن نظريته العلمية للحياة كانت في أطوار نموها الأولى، فلم تكن قد تكاملت بعد، ونتيجة للإرهاب الفكري الذي عانته مصر بعد عودته من أوروبا (حيث قضى فترة طويلة عضوًا بالجمعية الفابية التي أثرت في فلسفته الفكرية إلى حدٍّ كبير). واتضح قصور ذلك المفهوم حسب تعريفنا للحرية الفكرية التي لا تنفصل عن الحرية الاجتماعية. وهذه يطالب بها الفابيون عن طريق مجلس العموم، لا عن طريق مجلس الثورة.

ومأساة الحرية في المجتمع الرأسمالي يستحيل فهمها على ضوء النظرية الفابية «إن الجمهورية الديمقراطية والحق الانتخابي العام هما، بالمقارنة إلى النظام الإقطاعي،

تقدم هائل. فقد استطاعت الطبقة العاملة أن تتَّحد في صفوف منظمة تقوم بنضال مدرب، ولم يكن لدى الفلاحين الأقنان، فضلًا عن العبيد، ما يشبه ذلك ولو شبهًا بعيدًا، فالعبيد قاموا بثورات وانتفاضات وحروب أهلية، ولم يستطيعوا، في أي من هذه الظروف، أن يكونوا أكثرية واعية وأحزابًا تقود النضال».[9] وهذا يعني — ببساطة — أن الحرية تزداد مع تقدم المجتمع، ولكن الذي لا يمكن تفاديه أن الدولة — على مر العصور — تكتسب «خبرة التاريخ» في اضطهاد حرية الفكر. أجل، إن الرأسمالية أكثر تقدمًا من الإقطاع من حيث قِصَر المسافة المؤدية إلى الاشتراكية. ولكنها، في الوقت نفسه، تكتسب مهارةَ أبشعِ الأنظمة الرجعية في تجميد الأوضاع القائمة، وبالتالي تصبح قيودها على حرية الفكر أصلب من قيود القرون الوسطى (والصلابة هنا لا تعني العنف، وإنما يُقصد بها الحذق والذكاء في استخدام معوقات — غير مرئية أو محسوسة — لتعطيل حرية الفكر).

لقد تناسبت حرية التفكير في المجتمع اليوناني القديم، مع المستوى الثقافي لهذا المجتمع، إذ لم يكن قادة النظام على وعي «بقيمة» الفكر الحر، على نقيض المجتمعات الرأسمالية الحديثة ذات المستوى العالي من الثقافة ... فقط تزداد حذرًا واضطهادًا لحرية الفكر. وسلامة يرى (ص١٣١) في المستوى الهابط لوعي السلطات عاملًا هامًّا في ذيوع التفكير الحر، ويدلل على ذلك بما حدث لـ «نيقولاكاسا» حين أعلن شكه في ثبوت الأرض قائلًا إنها تتحرك كبقية الكواكب «وأعتقد أنها تدور حول محورها كل يوم». ويقول سلامة: «ولم يُضطهد كاسا لهذه الظنون الخطيرة؛ لأن رجال الدين لم يفطنوا لمرماها البعيد.» بينما التاريخ لن ينسى ما فعلته الكنيسة بالعالم العظيم جاليليو.

وهكذا الدولة البرجوازية — في محاذاة التقدم العلمي — أصبحت «تعي» ما تقول حين تنادي بالحرية.[10] وعندما قال جارودي إن حرية الإنسان «تستقر في ممارسة قدراته ممارسة حرة» كان يؤكد شيئًا هامًّا هو المدى الذي يمكن للإنسان أن يحقق فيه قدراته ويمارس كفاءاته في ظل الأنظمة الاجتماعية المختلفة. ويجيب لاسكي بأن الفنان

---

[9] لينين، المصدر السابق.

[10] «الحرية التي تطمس الحريات لتصوغ منها العبوديات»، روجيه جارودي، أصول الحرية، ص٤٢، ٧٧، الترجمة العربية.

أو المفكر في ظل النظام الرأسمالي، إما أن يقبل فلسفة هذا النظام ونظرياته، أو يبتعد عن محيط الاشتغال بإثبات الحق ومحو الباطل.[١١]

إن الأنظمة، والطبقات، والأحزاب، التي حكم الزمان عليها هي بحاجةٍ إلى إخفاء الحقيقة وتشويهها، لتوحي ببقائها؛ أي إنها بحاجةٍ إلى الحدِّ من حرية التفكير، يقول جارودي،[١٢] بإحراق الكتب كما فعل هتلر، أو بتحريمها كما تفعل الكنيسة. أما الطبقة الصاعدة التي هتف لها المستقبل، فليست بحاجةٍ إلى فرض أية حدود على التفكير؛ لأن الفكر الحر يتوصل، باكتشافه القوانين العلمية الضابطة لحركة تطور المجتمع والطبيعة على السواء، إلى حقيقة التناقضات والأزمات القائمة في الأنظمة والطبقات المنهارة، وهو بالتالي يخدم طبقة المستقبل، والقوى التقدمية التي تتحالف معها. «إن الفكر الذي يُبنى بكل حرية، ليس بمقدوره إلا أن يساعد مخاض التاريخ هذا، ويدعم القوى الاجتماعية الصاعدة» (ص١٤). ولذلك وُفِّقَ سلامة في اعتبار فولتير «صاحب جلالة» لأنه كان أحد هؤلاء الذين ساندوا هذه القوى. كان رائدًا للحرية حين ارتفع صوته بين الحكومات الدينية: «ليس الشك مما يرتاح له المرء، ولكن اليقين مدعاة للضحك والسخرية» (ص١٧٦). وأيضًا: «إذا أنت أصررت على أن الكفر بالدين السائد جريمة، فإنك بذلك تؤثِّم المسيحيين الأولين آباءك، وتبرئ أولئك الذين تنقم منهم اضطهادهم لهم» (ص١٧٧). ولا يقِلُّ «توم بين» عن فولتير شجاعة وعظمة، كما يقول سلامة (ص١٨٨)، فهو الذي قدم إلى رجال الدين نقدًا للكتب المقدسة حين صرح بأنه «عندما نتأمل عظمة هذا الكائن وهو يتسلط على هذا الكون الهائل، نشعر بالخجل عندما نجد أن قصصًا سخيفة تُنسب إليه ويقال إنها كلمة الله». وبالرغم من أن الأسلوب الذي عالج به «توم بين» هذه المسألة لا يتضمن وعيًا علميًّا بجذورها، إلا أنه كان موفَّقًا بالنسبة إلى التقدم العلمي في عصره. وهكذا وُجِدَ دائمًا المفكر الحر الذي يدفع التاريخ إلى أمام.

ففي شرقنا العربي، حيث تتضافر قوى حماة الدين، والاستعمار، والتقاليد، والنظام الرأسمالي، تقف الشعوب تائهة في دوامة قاسية لا تهدأ. وفي مصر، على سبيل المثال، يؤرخ

---

[١١] «الحرية التي تطمس الحريات لتصوغ منها العبوديات»، روجيه جارودي، أصول الحرية، ص٤٢، ٧٧، الترجمة العربية.

[١٢] راجع مقاله المترجم للعربية «الحرية في المجتمع الاشتراكي» بمَجلة الآداب البيروتية عدد مارس ١٩٥٤م.

سلامة للحرية الفكرية، فيذكر الإمام محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، كنموذجين رائعين للعمل الدائب المثمر من أجل الحرية (ص١٩٣). أما أقرب حوادث الاضطهاد في مصر — يقول سلامة — فهي حادثة الشيخ علي عبد الرازق الذي «وضع كتابًا عن الخلافة قال فيه إنها ليست من أصول الإسلام، وإن الخليفة حاكم مدني، فعوقب على هذا الكتاب بتجريده من العالِمية، وفصلِه من المحاكم الشرعية» (ص١٩٦). ويذكر سلامة أيضًا، ما حدث للدكتور منصور فهمي بعد أن كتب دراسة بالفرنسية عن رسول الإسلام، فقد مُنِعَ حينذاك من التدريس في الجامعة. وما حدث للدكتور طه حسين حين وضع كتابه عن الشعر الجاهلي. وأستطيع أن أضيف من عندي اسمًا جديدًا هو سلامة موسى نفسه، فقد عانى هذا المفكر العظيم من اضطهاد المستعمرين والمستبدِّين لحرية التعبير أمدًا طويلًا. وربما كان كتابه عن «حرية الفكر» هو الصوت الوحيد الذي حمل التفاؤل والأمل إلى الطبقة الجديدة النامية. إنه يبدأ هذا الكتاب بقوله: «إن رجل الذهن الذي يعيش الآن في القاهرة عام ١٩٢٧م قد كان يجد أروح لذهنه أن يعيش في أثينا قبل ٢٥٠٠ سنة، أو في الإسكندرية قبل ألفي سنة، لما كان يجد في هاتين البلدتين من روح التسامح التي لا نجدها نحن الآن» (ص٣٥). لقد أحس الرجل بأزمة الحرية الفكرية تحت نِير النظام الرأسمالي، ومن ثم فهو يصيح «ليس هذا الكتاب دعوة إلى كراهية الدين، وإنما هو دفاع عن حرية الشخص في اختيار عقيدته كما يراها في مرآة ذهنه وضميره. وبعبارة أخرى نقول إن الدين يؤذي الناس إذا كانت الدولة تسومهم إياه؛ لأنه يقف حاجزًا دون حرية التفكير والاعتقاد. وليس إنسان يستطيع أن يعيش بلا دين، ما لم يكن أبله أو مغفلًا لأن الدين ليس في الحقيقة سوى استقرار الفرد على علاقةٍ ما بينه وبين الكون، أصله وغايته، ما فيه من ناس وحيوان. فدعامة الدين يجب أن تكون قوة داخلية نابعة من الذهن، نؤمن بها إيماننا بالحقائق العلمية. ولا يحق لسلطة خارجية أن تأمرنا بالإيمان فنؤمن، فإذا لم نؤمن عوقبنا بالحبس أو بالجلد أو القتل» (ص١٥٤).

وأمتنا ليست جامدة ولا ميتة، لأن حرية التفكير من التقاليد الرئيسية في الفكر العربي. والنزعة العقلية الحرة، حتى من سلطان الدين، هي النزعة البارزة في التراث العربي. فالمعتزلة ناقشوا الدين على أساس العقل، وذهبوا في الجدل إلى أنه ليس من العدل أن يُكلَّف الإنسان بواجبات دينية أو خلقية، وأن نحمله تبعة أعماله ومجازاته عليها إذا لم يُعترف له سلفًا بحرية الاختيار، «وقد بالغوا في التمسك بهذا الرأي حتى قال عنهم المستشرق جولد زيهر إنهم في سبيل الدفاع عن حرية الإنسان لم يتورعوا عن

تقييد إرادة الإله.» والمفكرون المسلمون لم يتحدثوا عن حرية الفكر، غير أن موقفهم من النزاع بين الدين والعقل لا يترك مجالًا للشك في تمسكهم بهذه الحرية. إذ ما كانوا ينحنون لأية سلطة فوق سلطة العقل، أو يتقيدون بأي شيء عند البحث عن الحقيقة. هذا الحسن بن الهيثم — وهو من أعظم العلماء الذين أنجبتهم الإنسانية — يصرح بأنه نشأ متشكِّكًا في جميع الآراء والعقائد، ثم انتهى بعد البحث والتأمل إلى إنكار كل ما لا تؤيد الحواس وجوده. وهذا هو الفيلسوف ابن رشد يعلن في رسالته «فصل المقال» بأنه إذا تعارضت العقيدة مع العقل، لا يتردد في ترجيح كفة العقل.

إذا وعينا هذه السمات البارزة في تاريخ الفكر العربي، سنضطر إلى العمل ضد أسباب القمع الفكري جميعًا، وفي جبهة واحدة، وبلا توقف. إن الحرية الفكرية، على مدى التاريخ، يختلف مضمونها وتتباين حدودها، حسب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. لذلك فإن الدعوة لحرية التفكير لا يجوز أن تنفصل عن السعي لتغيير هذه الأوضاع. ليس هناك من نضال فكري قائم بذاته، يجب أن يشمل النضال، في نفس الوقت، كافة القوى الاستعمارية والرجعية والمصالح الطبقية على السواء. إن الجهود الفكرية وحدها لا تصنع شيئًا «فالنضال بالقلب هو أضعف الإيمان كما يقال» ولا يمكن لحرية الفكر أن تقوم على أساس ثابت وطيد إلا بالعمل لها في مختلف الميادين. لا بدَّ إذَن من الكفاح الثوري من أجل حرية تفكير المجتمع، على غير ما يرى سلامة موسى في فصل «تبرير الحرية الفكرية» من أنه، بواسطة الكفاح السلمي، نحصل على هذه الحرية (ص١٩٧). يقول جون ستيوارت ميل في كتابه حول «الحرية»[١٣] إنه «من السخافة أن يتوهم المرء أن الحق — لا لشيء سوى أنه حق — يشتمل على قوة غريزية ليست موجودة في الباطل، من شأنها أن تمكِّن الحق من التغلب على ضروب العقاب والتنكيل، إذ الحقيقة الواقعة أن مقدارًا كافيًا من العقوبات القانونية أو الظلم الاجتماعي جدير بأن يحول دون انتشار الحق، ولكن الفضيلة الصادقة التي يتميز بها الحق، هي أنه يمكن إخماده مرة ومرتين أو مراتٍ كثيرة، غير أنه لا بد — على مدى الدهور — أن يظهر أناس يعاودون استكشافه المرة بعد الأخرى، حتى يوافق ظهوره في إحدى المرات ظروفًا ملائمة فيُفلِت من الاضطهاد، ويستجمع من الأنصار ما يمكِّنه من الثبات.»

حينئذٍ، يُنشِد الأحرار للفكر الحر أغنية الانتصار.

[١٣] ترجمة طه السباعي، مطبعة الشعب، الطبعة الأولى، ١٩٢٢م.


هنداوي